الظاهر والباطن

فلسفة التأويل في الديانات السماوية

أحمد علي زهرة



اهداء ٢٠٠٩

اسرة المرحوم محمد حسن الليثى

جمهورية مصر العربية

الظاهر والباطن
فلسفة التأويل
في الديانات السماوية

اسم الكاتب : أحمد علي زهرة

اسم الكتاب : الظاهر والباطن

فلسفة التأويل في الديانات السماوية

الطبعة الأولى ١٠٠٠/٢٠٠٥



للدراسات والنشر والتوزيع

سورية – دمشق – ص ب ٧٩١٧

تلفاكس : ٥١٣٦٥٢٦ ١١ ٩٦٣+

E-mail: ninawa@scs-net.org

أحمد علي زهرة

الظاهر والباطن
فلسفة التأويل
في الديانات السماوية

مقدمة

البحث في التراث نوع من المعرفة وإخراج لسجلها المدفون وهي الحي الذي ضاع في دوامة النسيان. من يتذكره يتذكر روح العصر الذي عاش فيه والذي هو جزء لا يتجزأ من حياتنا. وقد لا ترضينا حياة من عبروا قبلنا، وقد نستصعب الحياة على طريقتهم، وقد لا تعجبنا أفكارهم وندعي نحن التقدم عليهم، وندعي أننا نصنع في كل زمن عقلاً جديداً وفي كل عصر، روحاً ترفرف عليه قدرتنا نحن البشر، وفي هذه الروح يكمن سر وجودنا. أليس الزمن كله أسرار؟ أليست حاجتنا للحياة تدفعنا دائماً لاكتشاف هذه الأسرار؟ وهل استطعنا رغم تبجحنا بالرقي والتقدم وغلبة الحضارة أن نقول بصدق أننا كشفنا كل أسرار حياتنا وما يحيط بنا من عالم؟ بعد كل هذا الغرور والتبجح لا نستطيع إلا الاعتراف أننا لم نكتشف من هذه الأسرار إلا الجزء الزهيد. وعلمنا ومعرفتنا لا نقول أنها عاجزة عن ذلك، لأنها تجد وتجتهد وتعمل ليل نهار وفي كل وقت ممكن للكشف والإبداع. ونحن إذ نلقي عجزنا هذا على عاتق الموجود الواجب الوجود والموجود المطلق الذي هو يملك المقدرة والمشيئة فنحن لا نملك تجاهه إلا العجز هو القوي ونحن الضعفاء، هو الكبير ونحن الصغار، هو العالم وخلقنا ضمن كتلته ولم يبخل علينا فأمدنا بنعمه ومنها نعمة العقل التي بموجبها ندرك الأشياء، وكنهها ونعيش بأمرها فهي القوة الحاكمة الآمرة في ذاتنا.

ولكن من أين جاءت هذه القوة؟ إنها النفس الإنسانية بكل قواها دخلت الجسد الإنساني فرفعته فوق الطبيعة وحركته باتجاه الحياة والسيطرة على الطبيعة، ولكن نعيد السؤال المحير نفسه: ما هو أصل هذه القوة؟ وما هو مصيرها الذي انبعثت منه؟ هل هي نوع من الجسد المادي؟ ما زال هذا أيضاً سرّاً من أسرار هذه الدنيا. هل هي من أصل مفارق لهذا الجسد ودخلت فيه كما زعم الفلاسفة شغفاً وحباً بالدنو من الحياة الأرضية؟ وهذا أيضاً سر من أسرار حياة هذا الكائن

الذي هو الإنسان. خلق آدم الإنساني عارياً وهبط من الجنة إلى الأرض فتدنت رتبته الإنسانية التي كانت فوق رتبة الملائكة لماذا؟ يقولون لأنه أدخل في نفسه نقيض الرحمة الإلهية. والنزعة الإبليسية التي بفعله هذا نال عقابه هو وذريته الإنسانية بإنزال الرتبة التي كانت قريبة من الذات الإلهية على أمل أن يصلح ذاته ويعمل لكي يعود إلى رتبته التي خسرها ولكن عليه أن يخرج من ذاته هذه الإبليسية اللعينة لأنها هي سبب شقائه. أليس هذا أيضاً سراً من أسرار هذا العالم؟ كيف نكتشف هذه الأسرار؟ ومتى نصل إلى نزع الإبليسية من نفوسنا؟ لنعود آدم المرتبة العالية القريبة من الله. إن هذا لا يتم إلا بفهمنا رموز هذه الحياة وأولها الله سبحانه. وفهم أسرار ما أنزله على رسله من كتب وصحف وبينات، فليس في ظاهرها أي سر وليس في معانيها أي طلسم وليس في كلماتها وحروفها ما لا يمكن فهمه وإدراك أبعاده. إنها مهمة العقل في إدراك الباطن بعد إدراك الظاهر وإدراك الباطن سهل على من يريد أن يفتح عقله وذهنه لهذا الإدراك وعصي على من يريد أن يغلق عقله وذهنه عنه. والحياة تكمن بين الفتح والإغلاق، نحن نعرف الحياة من خلال هذا الموقف الذي يقفه الإنسان الفرد من ذهنية الإدراك لسر الحياة ولسر العالم ولسر المبدع الخالق فيما خلق وصور وأبدع.

بين يدي القارئ الكريم كتابنا ((في آفاق فلسفة التأويل)) نقدمه بكل تواضع لم ندخل فيه مجال الفرقة المذهبية ولا الصراع لأننا نرى أن صراع الفكر هو صراع في مجال التفاهم والتوافق وليس في مجال التناحر والتنابذ، نقول إن التأويل قد تحول إلى علم يتناول ما نعنيه بأسرار الحياة والدين والعالم عله يجد لهذه الأسرار قوانين أو أسساً يعتمد عليها وسيبقى علم التأويل يغطي العجز الذي أعلنه الإنسان عن فهم الحقائق كلها وخاصة حقائق علوم ما وراء الطبيعة وهل يستطيع علم التأويل أن يكشف هذه القوانين؟ ربما يستطيع لأن علم التأويل هو العلم المحمدي أو العلم الإلهي الذي اختص به الله خاصته لكي يقوموا بالبحث فيه، ولم يخول الله غير هؤلاء الخاصة في البحث فيه فهم وحدهم القادرون على البحث في هذا العلم الجديرون بالتسمية الإلهية لهم ((الراسخون بالعلم)) وهؤلاء الذين ((قالوا

آمنا)) فارتبطوا بالإيمان مع العلم الإلهي مباشرة ونستطيع نحن أن نفك عن طريقهم هذه الرموز وهذه الأسرار، وعن طريقهم يمكننا أن نكشف قوانين علوم ما وراء الطبيعة. هؤلاء هم الصفوة المختارة، والعترة الطاهرة وأقران القوة الظاهرة أهل التأويل والمكلفون به. ونحن نهتدي بموجب هديهم ونأخذ تأويلهم قبلنا ظاهرهم فأسلمنا وأقنعنا باطنهم فآمنا ووافقنا عليهم فأحسنا. وإذا كنا نسير في طريقنا ونقصد الانتقال لتحسين رتبتنا الآدمية لكي لا نفقدها ونعود القهقرى إلى ما دون الحياة الإنسانية وهذه هي فعل الإبليسية فينا فرتبة الإسلام قبولنا بظاهر الشرع ورتبة الإيمان انتقالنا إلى الغوص في باطنه ورتبة الإحسان الانتقال إلى الخاصة التي تعرف الحق معرفة مباشرة وترفع الحدود بينها وبين درجات الحق. فأول درجة من درجات الحق هي الإسلام.

والدرجة الثانية: هي الإيمان والدرجة الثالثة: هي الإحسان، فمن المسلمين من أقنعتهم الدرجة الأولى وظلوا يعيشون في ظاهرها دون أن يجتهدوا ويجاهدوا ليرتفعوا إلى الدرجة الأعلى. ومنهم من اجتهدوا وجاهدوا ليصلوا إلى المرتبة الثانية والقليل القليل منهم من استطاع الوصول إلى الدرجة الثالثة، وإن كنا نقبل بحديث الرسول الكريم فهذه معانيه وهذه درجاته ومن يعترض عليه فأولئك هم الغافلون أو المتغافلون فليس لهم من بينة وهم الآخرون في الدنيا والآخرة. في بحثنا هذا لم نكن لنتبنى رأياً مذهبياً وإنما عرضنا آراء بعض المذاهب كما هي لديهم دون أي تعليق لأننا لا نريد أن ندخل قناعات الناس ولا أن نغير قناعاتهم، فربما كانت القناعات هذه حصيلة إرث قديم من الصعب تغييرها ونحن نحترم كل قناعة لا تؤدي إلى حزازات وصراعات تعمل في تجزئة الناس وتفرقتهم فرقاً وأحزاباً ومذاهب وطوائف فإننا على قناعة أن الأمة العربية والإسلامية وصلت من الفرقة والتجزئة المذهبية إلى درجة لا تحتمل انقساماً آخر أو مذهباً جديداً. ونحن في هذا الظرف بأشد الحاجة إلى مذهب يجمع تحت جناحيه كل المذاهب وكل الطوائف ويوحد المسلمين تحت شعار التعددية الفكرية والتنوع في الآراء وهذا هو جوهر الإسلام وهذا قصده ولذلك جاءت رسالته متضمنة وناسخة لكل ما جاء من قبله من الديانات، فلقد

هذب القرآن كل التشويهات التي أحدثتها العهود في تزييف التوراة وتزييف وتشويه سير أنبيائهم وكذلك الأمر في المسيحية. وهذا ما نقصده في التأويل الذي نعتقد أنه النافذة الحية في الإسلام والتي تفتح أمامه التطور العصري ومواكبة الزمن، وتجعل الإسلام صالحاً لكل عصر وناسخاً لكل الديانات. وفقنا الله لما نقصد فإننا مواكبون تطور العصر وعلى هدي سيد الخلق محمد رسول الله وآله الطيبين الطاهرين والسلام

أحمد زهرة

الباب الأول

فلسفة التأويل

ما هو التأويل:

جمع الديانات الوثنية منها والسماوية أيضاً جاءت عامة واستخدمت صيغة العمومية في مقولاتها وأحكامها مما أدى إلى خلافات في التفسير واجتهادات في فهم المعاني التفصيلية. وانقسمت هذه الديانات إلى فرق ومذاهب، كل فرقة اتخذت لها منهاجاً خاصاً فيما ينطلق من الفهم الذي اعتبرته هذه المذاهب صورة كاملة ، وكلما كثر المجتهدون في الديانات تعددت المذاهب وتنوعت الفرق. ويقال إن عدد الفرق الدينية في الهند بلغ أكثر من أربع مائة فرقة ، لكل فرقة تفصيلاتها وقواعدها الجزئية وإن كانت تتفق أحياناً بالمبادئ الثابتة التي اعتبرتها أسساً يقينية كما جاءت في الأصول الأساسية التي ارتكزت عليها الديانة الأم. وكذلك الأمر في الديانة البوذية حيث ظهرت منذ القديم الفرق وتعددت المذاهب. وحصل ذلك أيضاً في الديانات السماوية فانقسمت اليهودية إلى مذاهب وفرق متباينة في الرأي وكذلك الأمر في الديانات المسيحية حيث ظهرت المذاهب بعد انتقال السيد المسيح إلى الملأ الأعلى ومازالت الاجتهادات تتوالى حتى الآن وأيضاً لاحق الإسلام ما كان في ما سبقه من الديانات حيث أشار الرسول الكريم (ص) إلى هذه الفرق وهذا الانقسام. من هذا نفهم أن التأويل قديم ومعناه محاولة تفسير النص الوارد في الكتاب تفسيراً خاصاً يبين مدلوله ويوضح ما يرمي إليه النص... فالتأويل إذاً اجتهاد في معنى النص وتفسير له. ويذهب البعض أبعد من ذلك في التأويل فيرون أنه فهم ما يقصده الشارع في إيراده النص لأن الله أراد في ذلك امتحان عباده وقدرة عقولهم على فهم ما يرمي إليه. لذا فإن التأويل يدخل في إطار البحث عن الحقيقة وهذه هي مهمة الفلسفة. فبهذا الأمر يبدأ التماحك بين العقل وبين النقل فمهمة النقل في وضع النص ومهمة العقل في توضيح معانيه الحقيقية لذا لابد من أن يكون الشرح ملائماً للنص، وهذه الملاءمة تدخل تحت صيغة الإبداع الإلهي للعقل فلا بد من أن يكون للعقل صفة الملاءمة لأنه لا يجوز أبداً أن يتناقض العقل وهو المخلوق

بالإبداع من قبل الخالق مع ما أراده الخالق من نص. وتبدو المشكلة هنا أكثر تعقيداً لأن العقل البشري ليس صيغة واحدة كما اتصف به العقل الكلي لأن العقل الإنساني من حيث تعدديته ما هو إلا عقل جزئي يشير إليه التباين عند كل فرد، فكما أن الأجسام الإنسانية أجزاء طبيعية حياتية متباينة في الشكل واللون والحجم فكذلك الأنفس الإنسانية متباينة في التطور وفي الرؤيا التي لا تتفق إلا معها حيث هي صيغ عامة تنسجم وفقاً لقوانين التعلم والاكتساب، هذه القوانين هي التي وضعت لكل جسم صورة ماثلة تتفق عليها كل الأنفس وإن اختلفت من حيث كونها تفصيلات وتوصيفات للصيغة الواحدة. فالتأويل رغم وروده نصاً شرعياً لا يمكن القول برفضه فإن بعض علماء الدين والفقهاء أنكروا أن يستطيع أي إنسان أن يملك القدرة على التأويل. وقد منع الخلفاء الأوائل الناس أن يتأولوا أو حتى أن يفسروا وذلك حفاظاً على الصيغ الأولى التي أرادها الله والرسول دون أن يختلف الناس فيما بينهم على مسائل جزئية لأن المسائل الأساسية لا مجال للتأويل فيها ولا يمكن أن تخضع لأي تفسير آخر غير ما جاء به الشارع جلياً واضحاً وهذا ما قصد به أصحاب التأويل أنفسهم تحت صيغة الظاهر.(١) لأن الظاهر بين بذاته ولا يحتاج إلى توضيح أو تفسير. ولا يتعرض له التأويل وإنما يعتبرونه الأساس الذي لابد منه للدخول إلى باب التأويل ولهذا يمكن القول أن الباطن يعرف من خلال معرفة الظاهر. فالظاهر أساس لابد منه لمعرفة الباطن ولا يعرف الباطن إلا إذا كان الظاهر جلياً واضحاً. لذا لا يمكن التفريق بين الظاهر والباطن إلا في الشكل فالمضمون واحد لذا فإن الله تعالى وصف نفسه: ((هو الظاهر والباطن)) فهو الظاهر من حيث ظهوره كحق وهو الباطن من حيث كونه لا تدركه الأبصار ولا تبصره العيون. فالله الباطن لا يرى بالحواس ولا بغيرها. وهو يحتجب عن الناس جميعاً واحتجابه ليس إلا لأنه ذاتٌ.. روحٌ خالصة. ((لا تدركه الأبصار)) وكقوله تعالى عندما طلب موسى رؤيته تعالى: ((ربِّ أرني أنظر إليك، قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين)) (سورة

الأعراف ١٤٣).(٢) نجد مما تقدم أن مسألة التأويل ليست مسألة خاصة يتصف بها دين من الأديان أو مذهب من المذاهب وإنما لارتباطها بالدين ولما للدين من صفة أساسية في تكونه ولأنه يطرح العالمية والإنسانية قبل أي عرض فكري له فإن التأويل ارتبط ارتباطاً مصيرياً بالدين نفسه وظهر نوعان من المتدينين: النوع الأول سلم بالدين تسليماً إيمانياً دون أن يناقش نقاشاً عقلياً وبرهانياً لإثبات المقولات الدينية وهذا النوع يشكل الأكثرية المطلقة ويطلق عليها ((العامة)). فالعامة اهتمت بتنفيذ الأوامر العليا دون النظر إلى أن هذه الأوامر منطبقة على مقولات عقلية وأحكام برهانية فهي ليست بحاجة إلى البرهان لأنها تعتبر هذه المقولات أحكاماً بديهية لا يمكن مناقشتها أو تبديلها أو رفضها. والعامة بدورها تحكم على كل مخالف لها أو مجتهد فيها على أنه مارق من الدين ويوصف بالعصيان. ولتوضيح مذهب التأويل (وأستميح عذراً أن أسميه مذهباً لأنه فعلاً اجتهاد إضافي يضاف إلى الاجتهادات الأخرى وبرسم منهجاً في فهم الدين وإن لم يكن لهذا المذهب تسمية خاصة به لأنه يدخل في كل الأديان وتعتمده عدة مذاهب كمنهج أساسي في عملها وكأسلوب لابد منه في حياتها وهي إذ تقترن به وتعتبره الركن الأساسي والأهم في طريقتها) فلا بد من البحث عن الأصول الأولى لنهج التأويل ولمعرفة مدى تأثير الأولين في المتأخرين من أهل التأويل ولمعرفة مدى تأثير الأولين في المتأخرين من أهل التأويل. ولابد أيضاً من معرفة قوانين التأويل التي يرتكز عليها. وهل يمكن أن يكون التأويل شائعاً بين الناس أم يكون محدوداً في نفر قليل منهم؟ وهل التأويل واحد في جميع المذاهب أم أنه يخالف بحسب كل مذهب؟ كل هذا يجب أن نتحدث عنه لما له من أهمية بالغة في مجال بحثنا.

الفصل الأول

التأويل قبل الديانات السماوية:

بدأ علم التأويل منذ القديم حيث اعتبرت بعض الديانات أن الدين يدخل في السرية التي يجب أن يضمرها الإنسان لأنهم يعتقدون أن الدين هو علاقة فردية مع القداسة التي هي أمر علوي سماوي لا يجب أن تدنسه الأعراف والتقاليد والطقوس العامة. فقد أوحى الله إلى شيث أن يعبد الله سراً وهكذا عرفت التقية منذ ذلك وقد عرفت الديانات الهندية والزرادشيته والبوذية الطقوس السرية وهنا بدأت البذور الأولى لمبدأ التأويل حيث كانت تجري بعض الأعمال وتعرض بعض الأفكار التي لم تكن تعرض للناس جميعاً على أساس أنها من خصوصيات الديانة. فقد بدأت البراهمية الهندية ما يسمى بالتعليم السري وكان هذا التعليم يتم في بلدان متعددة وفي مناطق متعددة أيضاً وتقوم به الأديان والمذاهب المتنوعة. وقد رمز الهنود للوحدة الإلهية من حيث وجودها وحركتها وفعلها في ثلاثة أقانيم:(الجوهر - المادة – الحياة) وهذه الأقانيم ذكرتها الأسفار الهندية المعروفة بـ (الفيدا الهندية) وهي من أقدم النصوص الدينية الهندية التي كانت سرية معروفة لديهم والتي تعتبر الكتاب المقدس عند الهنود. وقد سبقت التوراة بآلاف السنين. وقد ذكر أن (البرهماتا) وهو الأب الروحي عند الهنود كان يخاطب أنصاره في طقوسهم السرية فيقول ((اعلم يا بني أنه لا يوجد إلا إله واحد فقط رب الكل وعلة الكائنات والواجب على كل برهمي أن يعبده في الباطن واعلم أيضاً أن هذا السر يجب كتمانه عن العامة الجهلة وإن كاشفت به أحداً يحل بك البلاء العظيم.)(٣) ولقد أخذ الاعتقاد بتناسخ الأرواح عند الهنود دوراً جديداً في التأويل فاعتبروا أن النفس تعود حياتها من جديد بعد الموت وتعيش في بدن جديد، وهم يعبرون عن هذا

كما لو أن النفس بدخولها بدناً آخر فكأنها استبدلت ثوباً بالياً بثوب جديد. وذوو النفوس الواعية يتحررون من قيود الجسد ويرتفعون تدريجياً إلى ذروة السعادة وهكذا تتخلص النفس من سجن الجسد لتعود إلى موطنها الأول وهو عالم النور والصفاء وهذا الأمر ما يقول به المتصوفون والعرفانيون. ثم جاءت (الاوبانيشادا)(٤) وهي رسائل تعتبر من أقدم الرسائل المكتوبة بالفكرية وتقصد إلى الحكمة الباطنية في (العقائد الفيدية) وكان لها تأثير على الديانة المصرية التي كانت تعتبر فرعون هو (الإنسان المتأله). وعرف المصريون القدماء نوعين من التعاليم الدينية فكانت هناك تعاليم علنية وهناك تعاليم سرية كانت محفوظة في المعابد والهياكل ويتم إطلاع الناس إن لم نقل بعض الناس بالتدريج وكانت هذه التعليمات تتوج في النهاية بقسم يؤدونه، والغاية منه الحفاظ على الأسرار وأن الموت عقاب لمن يبوح بأسرار الآلهة وينشر المقدسات الدينية. أما في البوذية فقد أكد بوذا على نوعين من التعاليم الدينية: ظاهرة وسرية ؛ فالحياة عند بوذا دخول في عالم الطبيعة. أما الموت فدخول في عالم الأسرار و القداسة، فلكي ينال الإنسان السعادة الأبدية التي لا تتحقق إلا بالدخول في عالم القداسة، فهذه المسألة لا تتحقق إلا بالموت. أما الهرمسية التي نسبت إلى هرمس فهي شخصية عرفتها الشعوب القديمة بأسماء مختلفة، فهو المعروف عند العرب بالنبي إدريس وعند قدماء المصرين باسم (توت) وعند اليونان باسم هرمس (الإله هرمس) وعرف الجميع تعاليم هرمس في الحكمة وكانت له تعاليم علنية وتعاليم سرية واعتبر هرمس أن السر الإلهي يكمن في النور الذي كان يخاطبه (إن النور الذي تراه هو الروح الإلهي الحاوي كل شيء بالقوة وأما الظلمة فهي العالم المادي العائش فيه بنور الأرض و الصفاء المتدفق من الأقاصي هو الكلمة الإلهية وأما روح الإنسان فحياتها على وجهين:

١ - تقلبها في المادة (من مسخ ونسخ ووسخ ورسخ..).

٢ - ترقيها في النور)(٥)(الظاهر و الباطن في الإسلام): محمد علي حلوم).

ولهرمس تعاليم في مجال الظاهر و الباطن حيث يقول: (إن الحقائق العظيمة مستورة تحت حجاب السر ولا يكاشف بالمعرفة التامة إلا من جاز في التجارب التي جزناها ، إن من الواجب أن تعطى الحقائق على قدر العقول وبتعبير آخر أن تقاس الحقيقة على قدر العقول فلا يجوز إفشاؤها للضعفاء لئلا يتهوسوا بها ولا للأشرار لئلا يسخروها لعمل الشر(٦) (الظاهر و الباطن في الإسلام: محمد علي حلوم) أما زرادشت في الديانة الفارسية فقد عرفت المثنوية بين إله الظلمة وإله النور حيث يمثل إله الظلمة الشر و إله النور الخير وبما أن النور مصدره النار فلا بد من التطهر بالنار لكي تبلغ النفس سعادتها وتعيش في عالم النور الذي أعتبره زرادشت عالم الحقيقة. وكان الفينيقيون القدماء يعتقدون أن (بعل) هو كبير ألهتهم واعتبروا أن بعل هو إله الشمس (بعل شمايم) أي (رب السماوات) واعتقدوا أن زوجته (عشتروت) كانت ملكة السماوات أو ربة السماوات ويعتقدون أنها القمر و ولكن الاعتقاد الخاص لديهم أنها أي آله الشمس وآله القمر هما آله واحد لأن القمر عبارة عن صورة أخرى للنور الذي مصدره الشمس.(٧) وكانت العبارات السرية عند الأقوام السورية مشابهة للديانات الفينيقية وإن كانت قد تبدلت الأسماء. فبعل كان معروفاً لدى أكثر الديانات السورية القديمة باسم اله الشمس. وعندما كانت مسالة التطهر عند الفرس بوساطة النار فكانت عند المصريين بالماء وكان نهر النيل ومياهه المقدسة وسيلة التطهر البدني كما كان نهر الأردن ونهر أدونيس ومعظم الأنهار وسيلة التطهر، وكان التطهر بمثابة الحج عند جميع الأقوام السورية ولعل التطهر بالماء مأخوذ عن الهندوسية حيث يتطهر الهنود بنهر براهما بوترا كما يتطهر البوذيون بنهر الصين العظيم. أما المعتقدات اليونانية القديمة فكانت تشبه المعتقدات السورية القديمة من حيث تعدد الآلهة ومن حيث الطقوس والعبادات العلنية والسرية فكانت دور العبادة التي تضم المذبح والهيكل. وكان الاعتقاد اليوناني بكبير الآلهة وكان يدعى جوبيتر وهو بمثابة بعل عند الفينيقيين وكانت الألعاب الرياضية اليونانية مرافقة للطقوس الدينية ومرتبطة بها حيث كان مبدأ القوة وتربية الأجسام القوية هو المبدأ المطلوب من قبل اليونانيين جميعاً

من أجل استمرار الحياة لأنه لا حياة لضعيف في المجتمع اليوناني وكان مبدأ تنازع البقاء مبدأ سائداً في الحياة اليونانية القديمة وعلى هذا الأساس قامت المدن اليونانية وحدثت المنازعات بينها. بين أثينا وإسبارطة وغيرها ، وقد تتوجت هذه المنازعات و الحروب بظهور الإسكندر المقدوني وغيره وإنشائه الإمبراطورية اليونانية التي سادت العالم القديم. وهذا الأمر كان قبل نشوء الفلسفة اليونانية وخلال مراحلها الأولى ولكن تأثير الفلسفة اليونانية ظهر بشكل واضح في كل الأزمان والمذاهب في شتى أرجاء العالم وكان لها أكبر الأثر في التقدم العلمي. وكان لطرح المسألة العلمية حيث برزت العلوم وأخذت تبدأ بالتميز والتخصص فكان لابد من أن تطرح الأفكار العلمية كبداية وكثورة على الأفكار القديمة وأن تحل محلها وكانت هذه الأفكار قد اصطدمت مع الدين وكان سقراط أول الفلاسفة والعلماء الذين اعتبروا مخالفين للشرائع الدينية (٨) وأدى ذلك لإعدامه بطريق السم بتهمة الكفر والزندقة ومخالفة تعاليم الآلهة. وكان لإعدام سقراط الأثر الكبير على الحركة العلمية فبدلاً من أن تتراجع وتيرتها ويعزف العلماء عن الاستمرار بالبحث العلمي والتعلم أخذ تلاميذه خطوات أكثر جرأة وأكثر توسعاً في مجال المعرفة فعاشت اليونان عصرها الذهبي العلمي ونشأت الفلسفة اليونانية التي اعتبرت بداية الفلسفة العالمية كتيار إنساني وحضاري وكان للفلسفة اليونانية تأثيرها الكبير في التأويل في الديانات السماوية الثلاث اليهودية والمسيحية و الإسلام وقد سبقت اليهودية و وبعدها المسيحية و الإسلام في استخدام الفلسفة اليونانية أسلوباً منهجياً في الدمج بين الفلسفة و الشريعة. ثم جاء الإسلام بعد وقت من المناقشات و المماحكات الفكرية بهذا الدمج فبدأ الدمج أولاً بعلم الكلام وكان الدمج بين الحكمة و الشريعة بداية المذهب الطائفي وبداية التفلسف الديني.

الفصل الثاني

٢ - التأويل في الديانة اليهودية:

لقد اتصفت الديانة اليهودية بأنها عالم من الأسرار وهي تحفل بالطقوس ولها نوعان من الطقوس: طقوس ظاهرة وطقوس باطنة. وبما أنها ديانة منغلقة جاءت كما يدعي اليهود لبني إسرائيل فإنها ظلت تتعامل مع الناس عامة بشكل يختلف عما تتعامل به بين اتباعها. لذا اتهمت اليهودية بأنها أول ديانة أو مذهب يدعو إلى العرقية. وإن صفاء عرقيتها يأتي عن طريق الانتساب إلى الأم مباشرة على أساس أن الأم هي التي تحفظ النسب العبري. وظلت اليهودية أسيرة فكرة أساسية وهي بناء الدولة اليهودية التي ربما كانت قد وجدت في عهد سليمان بن داؤود، وزعم اليهود أن هذه الدولة نشأت في فلسطين واتخذت أورشليم (القدس) عاصمة لها وفيها بنى سليمان الهيكل الذي تهدم على مر العصور وعبر التاريخ مرات عديدة بسبب فساد العلاقة بين اليهود وبين بقية الناس وخاصة جرائم الكنعانيين سكان فلسطين الأصليين وبين غيرهم فعاش اليهود في العالم بعد زوال دولتهم بنوع من التقية المطبقة على أسرارهم ولكن بقيت لهم بعض المراكز التي يعتبرونها مراكز أساسية في بث دعايتهم و العمل من خلالها لإعادة الدولة المزعومة وإعادة بناء الهيكل. وقد ذكر كروازيه ذلك في كتابه تاريخ الأدب الإغريقي فيقول: وكانت الإسكندرية نقطة الاتصال لمختلف حضارات العصر القديم: حضارة مصر، وحضارة الشرق بعامة، وحضارة اليونان. فقد تواعدت هذه الحضارات على اللقاء على ضفاف البحر الأبيض المتوسط والبطالمة كانوا أذكياء وطموحين، فحين رأوا عاصمتهم غدت أغنى المدائن في العالم عملوا لأن تكون أيضاً أغناها بالعلماء والمثقفين وقد كان لليهود مثلهم مثل غيرهم من ابناء الأجناس الأخرى جالية كبيرة تعتز بدينها الذي يقوم على التوراة وتقاليدهم الدينية المأثورة إلا أنهم مع هذا

اضطروا للأخذ بنصيب من الفلسفة والآداب اليونانية وهذا ما جعلهم يترجمون فيما بعد كتبهم المقدسة لليونانية التي كانت لغتهم العادية ولا عجب بعد هذا، وقد رأوا لليونان فلسفة تناولت المسألة الإلهية ومسألة خلق العالم وغيرها من المسائل التي يعرفونها على نحو ما من دينهم، أن ينساقوا إلى البحث والتفكير والمقارنة بين ما لديهم وبين ما عملوه في هذه الفلسفة وكان لذلك نتيجة طبيعية هي أن يكون لهم في هذه الناحية كتابات طريفة باللغة العربية وقد انتهى اليهود من تلك المقارنات إلى أن فلسفة اليونان والآراء التي رأوها حقائق وأعجبوا بها منها، وبعبارة أدق تحتويها التوراة. وإلى أن هذه الفلسفة تعتبر شروحاً للحكمة التي تزخر بها التوراة بطريق التأويل، والشاهد القوي، لهذا ما سنعرفه قريباً من عمل ((فيلون)) الذي يقوم على هذا التصور والفهم (٩). ويفهم من ذلك أن اليهود قد اختلفوا فيما بينهم على مسألة التأويل فمنهم من رفض فكرة التأويل بحجة أن التوراة جاءت من عند الله وكلام الله لا يحتاج إلى تأويل وهو بين بذاته. واضح وضوح فكرة الله وإن موسى عليه السلام كان قد تلقى التعاليم الدينية من الله عندما ناداه من جبل الطور وعلمه الطقوس والعبارات وأوضح له كل ما في الديانة اليهودية من تعاليم وهم بذلك يرفضون فكرة أن تكون هناك أسرار خفية وراء النصوص. وهؤلاء هم التقليديون اليهود الذين لم يقبلوا إدخال العقل وإعطاءه أي دور في تفسير النصوص. ولكن مدرسة الإسكندرية اليونانية كان لها تأثيرها الكبير على مفكري اليهود فيما بعد خاصة وأن فيلون نشأ بالإسكندرية ودرس في مدرستها، وهو أول من بدأ بفكرة دمج الشريعة اليهودية بالفلسفة اليونانية على أساس أن الشريعة اليهودية تتضمن في ذاتها الفلسفة اليونانية (١٠) (أنظر تاريخ الأدب اليوناني: كروازيه) وأن مقولات الفلسفة اليونانية هي الأصل مقولات الديانة اليهودية فالله هو مثال الخيرعند أفلاطون والمحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو.

ويرى كروازيه أن اليهود الذين فقدوا وطنهم وعاشوا في الشتات في أصقاع الأرض اعتبروا أن الرابط الوحيد بينهم هو الدين لذا كانت المسألة اليهودية من المسائل التي كانت تعاني منها البشرية باستمرار وعلى مدى العصور والأزمنة. ومن

خلال هذا الرباط اندفعوا باتجاه التجمعات البشرية ولكن بتقوقع حول ذاتهم زاعمين أنهم شعب الله المختار. وباعتبار أن اليهود كانوا أول ديانة سماوية وضعت بين أيدي الناس كتاباً سماوياً وكان هذا الكتاب مجال إلهام كثير من الفلاسفة الذين أخذوا منه الحكمة. لذا فإن التوحيد بين الحكمة والشريعة عند اليهود ليس أمراً مستغرباً عندهم. فبدؤوا يظهرون ما في دينهم من أصول فلسفية يونانية مفتخرين بذلك وكان دور فيلون في ذلك دوراً كبيراً في شرح التوراة مبيناً ما فيه من الفلسفة اليونانية. خاصة وأن الفلسفة اليونانية أعطت دوراً بارزاً للتأويل والتعددية في مفاهيم الحكمة. ولتعدد المدارس الفلسفية اليونانية وتباين أفكارها أثر بعيد على التأويل. ولو أخذنا على سبيل المثال المدرسة الفيثاغورية التي اعتمدت الرمز بالعدد وحاولت أن تعطي للأعداد صفة قدسية لتأكدنا أن الفيثاغورية اعتمدت في فهمها على التأويل. وكان دور الرواقيين والأبيقوريين أيضاً بارزاً في مجال الأخلاق والفضيلة فاعتبرت كلٌّ من المدرستين أن غاية الإنسان في الحياة هي العيش وفق أحكام الفضيلة والتي تعتبر الأخلاق وسيلتها. وهي إذ تجد النسبية فيها فليس إلا بقصد الوصول إلى المطلق فيها لأن إدراك المطلق مهمة المعرفة العقلية.

فيلون والتأويل:

يعتبر فيلون الأسكندراني عمدة علم التأويل ليس في الديانة اليهودية فحسب وإنما اعتبر الرائد الأول في التأويل وكان أثره يتجاوز اليهودية إلى المسيحية والإسلام.

يقول الدكتور محمد يوسف موسي في كتابه ((بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط))! ((الكلام على التأويل عند فيلون الإسكندري معناه الكلام على العمدة في هذه الناحية في رأينا وفي رأي كثير من الباحثين فقد كان لموقفه حيال التوراة وفلسفة اليونان الأوائل وتأويل كثير من نصوص تلك أثر مباشر أو غير مباشر في مفكري المسيحية والإسلام في العصر الوسيط. عندما وجدوا أنفسهم في مثل موقفه، وقرؤوا ما وصل إليهم من كتاباته فيما ورثوه من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية)) ففيلون الإسكندري اليهودي تلميذ المدرسة الأفلاطونية الحديثة هو الرائد الأول في استخدام المقولات الفلسفية وفي شرح التوراة (١١) وربما اعترض طريقه في البحث ما يمكن أن يتعارض من نصوص توراتية مع المقولات الفلسفية، هنا يبدأ علم التأويل عند فيلون بحيث يشرح النصوص مؤولةً وفق الأحكام الفلسفية وهنا يغلب فيلون الفلسفة على الشريعة ولكنه يتدارك الأمر فيرى أن الأنبياء كانوا يتكلمون بطريقة المجاز وذلك ستراً للحقيقة لأن الحقيقة في رأيه لا يمكن قولها لغير أهلها، وأهل الحقيقة وحدهم القادرون على فهم النصوص وهم وحدهم المخولون بالتأويل دون غيرهم حيث لا يسمح لغيرهم بالتأويل. وهنا يوضح أيضاً فكرة الظاهر والباطن حيث يشبه الظاهر بالجسم والباطن بالروح فالنص في الشريعة هو الجسم والتأويل له هو الروح. وهو يؤكد على الباطن بشرط أن لا ننسى الظاهر لأن أصل الباطن هو الظاهر وربما العكس أيضاً فالتلازم بين الظاهر والباطن حقيقة لا يمكن نكرانها كتلازم الروح والجسد لا يمكن الوصول في معرفة الأصل بينهما.

فالتأويل في رأيه لا بد منه لكي يحقق الغرض الذي يرمي إليه وهو توافق النصوص المقدسة مع آرائه الفلسفية، في الله، في خلق العالم، وفي النفس، وفي الدين بشكل عام. وفيلون يؤكد في ذلك على مسألة لا يقبلها اليهود وهي أن فيلون في فلسفته يخرج الديانة اليهودية من قوقعتها واعتبارها خاصة لبني إسرائيل وحدهم لتكون الديانة اليهودية منطلقاً للإنسانية جميعها وهذا ما تعنيه اليهودية في الأصل لأن التوراة ككتاب مقدس جاء للناس جميعاً منطلقاً من بني إسرائيل ولم يكن توراتاً خاصاً لبني إسرائيل وحدهم. واستخلص فيلون المعاني الكبيرة والأساسية في الديانة اليهودية من التوراة وهو يثور على القضايا الجزئية الواردة في قصص التوراة فمثلاً عندما نقرأ في التوراة: ((إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس ترده له، لأنه وحده غطائه هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام)) (سفر الخروج الإصحاح ٢٢ عدد ٢٦ و ٢٧) وهنا يقف فيلون صائحاً: ((ولكن كيف أحلّ يعني الله بمثل هذه التفاصيل التافهة؟)) ثم يستطرد في شرح طريقته في التأويل فيقول: ((إن أبطأ الأذهان إدراكاً وفهماً ليرى أن وراء الحرف معنى آخر يبين بالتأويل الحق المجازي.))(١٢) (Martin: (j) philon , Paris 1837). وهو إذ يؤول قصة إبراهيم وتضحيته بابنه إسحاق فيرى أن التوراة بهذا يشبه كتب الأساطير الإغريقية. وهو يحارب هذا النوع من التأويل بشدة (لأن الفهم الحرفي للتوراة غير ممكن) لذا لابد من التأويل المجازي في فهم هذه القصص التي يزعم الناس أنها نسجت على طريقة الأساطير الإغريقية وهذا الأمر يفتح مجالاً لنقد التوراة وهذا ما لا يريده فيلون لأنه يتابع هجومه على من يرفض التأويل المجازي للتوراة ويتهمهم بالغباء وبالجنون فيقول في ذلك: ((هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب بل هم أيضاً ملحدون.)) (١٣) (الأفكار الدينية والفلسفية برهية) ويوضح برهية مذهب فيلون في التأويل فيرى: أنه يميز بين ثلاثة أنواع من التأويل الحرفي ذي الفرض، والتأويل الحرفي البسيط، والتأويل المجازي وقد كان حرباً على النوعين الأولين دفاعاً عن الدين الموسوي وقد كان من هؤلاء وثنيون يريدون جعل التوراة بمنزلة كتب الأساطير اليونانية ومنهم يهود جهلاء هم أولى بالرثاء منهم بالموجدة

ولم يكن التأويل الذي يدعو إليه ويوجه الكثير من نصوص التوراة إلى التأويل المجازي وكان مصدره في هذا الضرب من التأويل الإلهام والبحث والتفكير الشخصي والمأثورات.

(برهية الأفكار الدينية والفلسفة)

نلاحظ أن فيلون كيهودي مؤمن بالديانة الموسوية كان هاجسه الأكثر هو العمل على دعم إيمانه والنهوض باليهودية التي أصبحت تعاني الكثير لطبيعة حياة اليهود وعلاقاتهم بالآخرين ولظهور الفلسفة اليونانية التي كانت متزامنة مع النهضة العلمية في اليونان وبداية تكون العلوم وانفصالها عن الفلسفة. كل ذلك فسح المجال لنقد اليهودية كعقيدة منغلقة فأراد فيلون أن يدافع عنها وينطلق من السلاح الذي هوجمت به. يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: ((يمتاز فيلون عمن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية، والمبادئ العقلية الصارمة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور فقد كان التفكير اليهودي في الإسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثيرات البعيدة التي غزت الإسكندرية في ذلك العصر مما أدى إلى قيام نهضة في الفكر اليهودي في الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة. إلى اللغة اليونانية. ولكن الشخصيات التي عنيت بالوقوف موقفاً خاطئاً بإزاء هذه الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن ذات قيمة كبيرة، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما تكون إلى اللاهوت و الكلام منه إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح وإنما تجد ذلك ممثلاً لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية - وقد حصل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة - وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيماناً كبيراً.(١٤) ويقول الدكتور بدوي: ((وإنا لنرى فيلون في أول الأمر مؤمنا باليهودية كل الإيمان:

يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحي إلهي وإلا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي: وهو لا يستثني من هذا كتاباً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة، وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أي كتاب منها بل ولا ينكر أن تكون الأسفار الخمسة من وضع موسى حقاً وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق النقلية وكان إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر، وكان على العقول المفكرة أن تقف موقفاً واضحاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية.))(١٥) ويستطرد الدكتور بدوي في ثقافة فيلون فيقول: ((وقد كانت ثقافة فيلون اقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن النصوص العبرية نفسها. فكان تأثره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأشد من تأثره بالديانة اليهودية)). نلاحظ رأي الدكتور بدوي في فيلون على أنه رغم إيمانه بالديانة اليهودية الإيمان العميق الذي جعله يدافع عنها بواسطة الفلسفة اليونانية إلا أنه ظل في داخله ممثلاً للفلسفة اليونانية عند اليهود لأن كل ثقافة يهودية كان يتثقف بها كانت ذات أصول يونانية ولكن يمكن القول بحق أن فيلون هو أول فيلسوف لاهوتي تحدث بالدين بلغة الفلسفة ويعتبر رائد الفلسفة التوفيقية بين الحكمة و الشريعة. وبما أن فيلون الذي انطلق من إيمانه باليهودية وكما ذكرنا أنه اعتبرها أساساً من أسس الفلسفة اليونانية إلا أنه بدلاً من أن يعزز اليهودية بالفلسفة اليونانية عزز الفلسفة اليونانية بالديانة اليهودية واعتبر أن دور العقل هو الأساس في فهم ما هو نقل أو دين فاتجه فيلون نحو الرمز في كل من الفلسفة والديانة اليهودية وكان الرمز بحاجة إلى تفسير وتوضيح فدخل في باب التأويل واعتبر أن الرمز هو باطن الظاهر هو آيات التوراة ولا يمكن للرمز أن يفهم بدون العقل فالمنهاج الذي يوضح الباطن هو المنهاج العقلي الذي جاءت به الفلسفة اليونانية وبدونها لا يمكن فهم القصد الإلهي من الآيات التي جاءت عموميتها

لتشمل الجميع. ولكن كيف بدأ فيلون في تفكيره؟ يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: ((وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شيء وقلنا أيضاً أنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة لا العكس كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين وإلى كل فيلسوف حقيقي ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة الدينية عند فيلون أي بالناحية اللاهوتية في تفكيره كي ننتقل منها فيما بعد إلى الناحية الفلسفية بالمعنى الضيق.)) (١٦) بدأ فيلون بمناقشة فكرة الله الذي اعتبره الموجود اللامتناهي واصطدم بالفكر اليوناني الذي يفرق بين المتناهي و اللامتناهي على أساس أن اللامتناهي أقل درجة من المتناهي لأن المتناهي هو الموجود الذي تكون وأخذ صورته بينما اللامتناهي فهو الذي لم يتخذ له صورة بعد، ولكن فيلون انقلب على هذا باعتبار اللامتناهي أعلى درجة من المتناهي لأن المتناهي أخذ صورة بينما اللامتناهي يمكن بوصفه بعديد من الصور وبأنه فوق التصور وبما أن الله هو الموجوذ اللامتناهي فهو يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة. وبما أن العقل الإنساني غير قادر على إدراك اللامتناهي فنحن بالواقع لا ندرك الله ولا نستطيع إدراكه. وهنا نجد فيلون ينظر إلى الله نظرة سلبية، ومن ناحية أخرى نجده ينظر إليه نظرة إيجابية لأنه يفرق في الصفات الإلهية بين الصفات الثبوتية الواجبة لله وبين الصفات السلبية التي لحقته عن ماهية الصفات. ((فالله عند فيلون: اللامتناهي في مقابل المتناهي والحاوي في مقابل المحوي والثابت في مقابل المتغير والدائم في مقابل الزائل والكامل في مقابل الناقص والأبدي في مقابل الحادث))(١٧) (عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني) ويصر فيلون على ألاّ يبقى من أسماء الله إلا اسماً واحداً وهو الاسم الذي يدل على وجوده يعني ((يهوا)) وهو يصر على إضافة صفة الوجود لله لأننا لو سلبنا عن الله صفة الوجود لما كانت هناك حاجة للتحدث عنه على وجه الإطلاق. أما فيما يتعلق بالصفات الثبوتية الإيجابية فيجب أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجات الكمال فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون علمه هذا أعلى درجة من العلم وإذا وصفناه بالقدرة

فبجب أن تكون هذه القدرة أعلى درجة من القدرة وهكذا في بقية الصفات. وهناك صفتان يضيفهما فيلون إلى الله هما: صفة الخير وصفة القدرة فصفة الخير هي عند فيلون الأولى والرئيسة.

فالله هو مصدر الخير في الوجود ولولاه لما كان هناك خير وهنا يبدو تأثُّرُ فيلون بأفلاطون الذي اعتبر الله مثال الخير. ويفصل فيلون بين الله وبين العالم فالله هو القادر بقدرة في ذاته تجعله أن يفعل دائماً، وفعله يسود كل العالم. وهذه القدرة هي قدرة عليا يتم بها حدوث الأشياء وتحركها ولكن لا يمكن أن تتصل هذه القوة بالمخلوق وإنما يتم هذا الاتصال عن طرق عدة وسائط وهذه الوسائط هي القوى الإلهية، والقوة الإلهية أنواع عديدة، أهمها أربعة: فأول هذه القوى أنواع تشبه الصور الأفلاطونية وهي نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود. والثانية من نوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة مثل ما عند الرواقين. والثالثة هم الملائكة في المعتقدات اليهودية. والرابعة هم الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية وعن طريق هذه القوى يتصل الله بالكون. وهذه الصلة هي ((فكرة الكلمة)) أو ((اللوغوس)) ففكرة الكلمة أو اللوغوس يعرفها فيلون على أنها القوة السائدة في الكون وأنها حالة في كل مكان وهي خفية باطنة في الموجودات فالكلمة عند فيلون هي العلة الباطنة في الموجودات وهو بذلك يشبه الرواقيين في فكرة الكلمة، وهو يوافق الرواقيين بقولهم أن العالم خلاءٌ ففي العالم هوّات وفراغات تفصل الأجزاء عن بعضها وما يجمع هذه الأجزاء هو اللوغوس أو الكلمة. هنا يدخل فيلون في مبدأ وحدة الوجود فهذه القوة الباطنة في الكون تكون على صورة حالّة فيه وما هذه القوة الحالّة في العالم في الواقع سوى الله ففيلون يعرض نظرتين متناقضتين في الكلمة أو اللوغوس وفي الله: فهو من ناحية يعتبر أن الله هو القدرة العليا وهو يحتفظ لله بهذا العلو ومن ناحية أخرى يحاول أن يمزج بين الله والعالم في حلوله في هذا العالم ففكرة اللوغوس إذاً تأخذ عند فيلون شكلين متمايزين فهو من جانب صفة من صفات الله وهي العلم. ومن ناحية أخرى يذكر أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله أي أنه ليس صفة حالّة فيه، وهنا يفسر فيلون كلام الله فيقسمه إلى

قسمين: كلام نفسي هو اللوغوس على أنه صفة من صفات الله والقسم الثاني هو كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج الأشياء. أما القوى الإلهية فهي قوى موجودة في ماهية الله وهي عبارة عن أقانيم لله نفسه ولكننا نجد فيلون يعتبر أن هذه القوى حالّة في الأشياء تؤثر فيها وهنا يعتمد تفسير فيلون على وصف تأثير الخالق بالأشياء أو الخلق. نلاحظ أن فيلون وصل في رحلته الفكرية إلى التصوف وهو يعتبر أن التصوف وضع من أوضاع المعرفة يصل إليه العرف بالرياضة والممارسة لأن مفهوم التصوف عند فيلون هو وصول العارف كشخص متميز منفصل عن غيره من الأشياء إلا أنه يتميز عنها بقدرته على العودة إلى الأصل فهو المتناهي الذي يمكن وصوله إلى اللامتناهي وهذا يتم بعدم الاندماج بين المتناهي واللامتناهي. ولكن كيف يصل الإنسان إلى هذه الحالة؟ يرى فيلون أنه لا بد أن يمر بمرحلتين وهما: مرحلة الشك ثم مرحلة التصوف. فكل حالة من التصوف تسبقها حالة من الشك. وهو بذلك يعتمد على مقولة سقراط بإدراك المرء ذاته. وهذه نقطة البدء لا في التصوف فحسب وإنما لكل تفكير فلسفي. فالشك يبدأ من خداع الحواس للإنسان فالشك هنا يعني أن المعرفة اليقينية ليست ممكنة.

وباعتبار أن العالم فانٍ و زائلٌ ومتناهٍ فلا بد من التفكير بالخلاص، ولكن كيف يتم الخلاص؟ يرى فيلون أن الخلاص يتم بتشبه الإنسان بالله وهذا الأمر يأخذه الإنسان من فكرة دينية قديمة تتوارثها الأديان ويتناقلها الناس عن الأنبياء وهي أن الله خلق الإنسان على صورته. فالتشبه بالله يصبح بذلك أمراً طبيعياً. فلذلك لا تتم معرفة الله إلا بإدراكه إدراكاً مباشراً لأن الله يظهر مباشرة أمام الإنسان دون وساطة. وهنا يتجاوز فيلون فكرة الوساطة النبوية بين الله والإنسان. فالنبي كان واسطة في وقته وزمانه وعندما لا يكون في العالم نبي فلا تكون هناك وساطة.

وهكذا يتفق فيلون مع كل المتصوفة في كل من الديانتين المسيحية والإسلامية.

فالقديس أوغسطين وتوما الأكويني وغيره من متصوفي المسيحية ساروا على هذا النهج كما أن الغزالي قد بدأ بالشك ليصل إلى المعرفة الصوفية. وإن لم يكن الغزالي قد قال يتجاوز الوساطة صراحة إلا أن سياق تفكيره يقوده إلى ذلك، (إحياء علوم الدين)(١٨) ولكن كيف يصل فيلون إلى معرفة الله؟ يرى فيلون أن العارف لابد أن يسلك سلوكاً ثلاثي الجوانب: فأولاً عن طريق المجاهدة وثانياً عن طريق العلم وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة. فالدرجة الأولى هي أدنى الدرجات وقد لا تليق بالمريدين لأنها أدنى من العلم أو التعلم لأننا عن طريق التعلم يمكننا الوصول إلى إدراك الخلاص وهذا الإدراك يتم عن وعي وبواسطته يمكن معرفة المرتبة الأعلى من مرتبة العلم وهي مرتبة (اللطف الواهب للقدسية) وهذه الدرجة هي درجة الإدراك المباشر لله، لذلك يقول فيلون: ((إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين أما الدرجة الأخيرة فمن شان الكمّل)) ويرى فيلون أن الوصول لهذه الدرجة لا يتم إلا بموهبة من الله تعالى.

من خلال ما تقدم نجد أن فيلون وضع أسس الفلسفة التوفيقية بين الدين السماوي والفلسفة اليونانية فكان بحق رائد هذه الفلسفة الأول حيث لم يسبقه أحد لذلك. ولكن البعض يرى أن فيلون لم يخرج عن كونه يهودياً متعصباً ليهوديته أراد أن يدعم الديانة اليهودية بالفلسفة اليونانية. ويرى البعض الآخر أن فيلون بالإضافة لإيمانه بالديانة اليهودية جمع في فكره كل الآراء اليونانية السابقة من شك إلى أفلاطونية وأفلاطونية حديثة ورواقية وفيثاغورية ففلسفته تعتبر ملخصاً لكل الفلسفة اليونانية وشرحاً لها.

التأويل عند ابن ميمون: (١٩)

قبل أن نعرض فلسفة ابن ميمون علينا أن نتعرف عليه، فقد ولد في قرطبة ١١٣٥م حيث كان يعيش ابن رشد. تلقى علومه على يد والده ميمون الذي كان يشغل منصب ((ديّان)) أي قاضٍ شرعيّ إسرائيلي. وقال ليون الأفريقي عنه: أنه

تتلمذ على يد ابن رشد في الفلسفة وعندما ضغط الموحدون الذين كانوا يسيطرون على الأندلس في ذلك الزمن – على اليهود والنصارى رحل ابن ميمون إلى فاس ١١٦٠م حيث أقام فيها وتظاهر بالإسلام زمناً ثم رحل من فاس فاستقربه المقام في الفسطاط بمصر ١١٦٥م حيث شغل منصب طبيب القاضي الفاضل وزير صلاح الدين الأيوبي. ثم ألحق كطبيب في بلاط صلاح الدين واصبح طبيبه الخاص وطبيب ابنائه وظل كذلك حتى توفي بالقاهرة ١٢٠٤م. وله كتب عديدة كان أهمها: ((دلالة الحائرين)) عرض فيها فلسفته، ولقد سبق ابن ميمون عدد من مفكري اليهود من أمثال معاوية الفيومي (٨٩٢ -٩٤٢) وابن جبريول في القرن الحادي عشر ولكن ابن ميمون أكثر تأثيراً في مجال التأويل اليهودي وخاصة تأثيره على التأويل المجازي للتوراة. وقد اشتهر ابن ميمون بهذه الطريقة في التأويل من خلال كتابه: ((دلائل الحائرين)) وهو يوضح فيه غرضه من ذلك فيقول في مقدمته:

((هذه الرسالة لها أيضاً غرض ثانٍ وهو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض، هذه النصوص التي تصطدم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحاً من المجاز، والتي على الضد من هذا يأخذ الجاهل والذاهل على معناها الخارجي دون أن يرى فيها معاني خفية.))(٢٠)

نجد أن ابن ميمون يصر في مقدمة كتابه على أن وراء المعاني الظاهرة معانٍ باطنة تختفي وراءها وأن مهمة العلم الديني تتركز على الغوص نحو هذه المعاني بقصد فهمها وإيجاد تفسير صحيح لها فالأنبياء تعمدوا التكلم بالمجاز عن قصد لأن العامة قادرة على الوصول إلى الظاهر فقط أما العلم الذي ينبغي البحث فيه فهو ما وراء الطبيعة أو ما يسميه ابن ميمون: ((المركبة السماوية)) وهو بمثابة علم ما وراء الطبيعة. يقول ابن ميمون: ((إنه لأجل هذا نجد أن الموضوعات أيضاً تتركز في كتب النبوات على المجاز كما نجد علماء الشريعة يتكلمون فيها بالمجاز وبالألغاز وهم يتبعون بذلك خطة الكتب المقدسة.)) (٢١) نقد ابن ميمون المتكلمين

المسلمين كالمعتزلة و الأشاعرة و المتكلمين الآخرين. وقد لخص أقوال المتكلمين وفندها في ١٢ قضية وكان هذا في الفصل الأول من كتابه: ((دلالة الحائرين وتتضمن القضايا الإثنتا عشرة قضايا وجود الله وروحانيته وحدوث العالم وقدرة الإنسان وتقارن الأحداث الطبيعية وهلم جرا. وتدور المقدمات الثلاث: الأولى على قول المتكلمين في الجزء الذي لا يتجزأ أو بوجود الخلاء وانقسام الزمن إلى آنات غير متجزئة كذلك وهذه الأجزاء هي جواهر عندها ليست بذات كم فإذا اجتمع منها عدد ما ذو كم نجم عنها الجسم فكان الكون بحسب هذا الوضع عبارة عن اجتماع الأجزاء، أو الفساد عن افتراقها، ويشير ابن ميمون إلى اختلاف مذهب المتكلمين في الجزء عن مذهب أفيقور من حيث كونها غير محصورة في وجود إذ أن الله يخلقها دوماً متى شاء عندهم. ويقابل الجوهر عندهم الأعراض المقدمات الرابعة حتى التاسعة التي تحل في أجزاء لا تتجزأ فتكتسب من جراء ذلك صفاتها الخاصة. إلا أن هذه الأعراض التي يعرفونها بأنها معان زائدة على معنى الجوهر لا ينفك الجسم عن أحدها أو عن كونها لا تبقى زمانية فإذا خلق الله جوهراً ما خلق فيه عرضاً ما فيفنى هذا العرض من جنسه فيعيد الله خلق ذلك العرض فيه إذا شاء بقاءه أو يكف عن ذلك فيقدم الجوهر لتوه. كذلك الزمان يتألف من أجزاء لا تتجزأ هي الآيات في تأويل الحركة عند المتكلمين إلى إثبات الخلاء خارجين بذلك إلى أرسطو وأتباعه من المشائين العرب ونفع تداخل الأجسام فكانت الحركة عندهم عبارة عن انتقال جوهر فرد من موضع ما إلى موضع أخر، ولما كان الزمان لا يدخل في أعداد الموجودات المتصلة لم يكن ثمة حركة أسرع من حركة أخرى فإذا قطع متحرك مسافتين مختلفتين في زمان واحد كان مرد ذلك إلى أن الحركة بطيئة تتخللها سكنات أكثر من الحركة السريعة فمحور الرحى عندهم ليس أسرع من أجزائها الأخرى وكل ما في الأمر أن الرحى تتفكك أجزاؤها عند الدوران فتكون السكنات التي تتخلل الجزء البطيء أكثر من السكنات التي تتخلل الجزء السريع منها وشهادة الحس لا تقوم دليلاً على بطلان ذلك عندهم لأن الحواس يفوتها إدراك الكثير من دقائق المحسوسات. ويلاحظ ابن ميمون أن اختيار

المتكلمين لهذا النظام الفلسفي الغريب لا سيما إنكارهم بقاء الأعراض والجواهر التي تقوم فيها إنما ينبثق عن رغبتهم في تجريد الطبيعة عن الأشياء و إسناد القدرة المباشرة على خلق الأجسام وإثناثها إلى الله وحده ((دون واسطة طبيعية ودون شيء أخر)) كما يقول وهذا نفس كلام ابن رشد في رده على الأشاعرة. ويعيب على المتكلمين إنكارهم الفعل الإرادي الذي يعرفه ابن ميمون بأنه القدرة الحادثة وهو عبارة عن تقارن عدد من الأعراض ليس بينها رابطة ضرورية يخلقها الله في الإنسان تباعاً ينجم عنها الفعل فتحريك الكاتب للقلم ينجم عن تقارن أربعة أعراض هي: الإرادة فالقدرة فالحركة يخلقها الله في الكاتب وأخيراً التحرك يخلقه الله في القلم فيتحرك. ويقول المتكلمون بتقارن الأعراض بناء على ما يدعوه ابن ميمون مبدأ التحوير وهو أن: ((كل ما هو متخيل جائز عند العقل)) وهذه آفة تبين الخلط بين الخيال والعقل (فما يجوز بالخيال قد لا يجوز في العقل). ولابن ميمون مآخذ على المتكلمين (المتنصرين من اليونانيين ومن الإسلام) أن دليلهم على وجود الصانع يعتمد على مقدمة الحدوث ويشير هنا إلى يحيى النحوي الكاتب اليعقوبي الذي تصدى للرد على برقلس في مسألة أزلية العالم والذي توفي ٢٦٨هـ ويحيى بن عدي المنطقي (توفي ٩٧٤م) وعامة المتكلمين المسلمين الذين تذرعوا ((بدليل الحدوث)) في إثبات الصانع من جهة ثانية. وحجة ابن ميمون أن مسألة حدوث العالم ((لا يوصل إليه ببرهان قطعي)) وأن الفلاسفة مختلفون به منذ الاف السنين وبما أنه يستحيل القطع بهذه الحجة فإن إثبات وجود الصانع الذي يعتمد عليها لا يجدي فتيلاً فقد تذرع المتكلمون بالقول ((إن كان العالم محدثاً فثمة إله وإن كان قديما فلا إله)) (الدلالة).(٢٢)

ابن ميمون و التقريب بين أرسطو و الشريعة الموسوية.

كان غرض ابن ميمون الرئيسي بالإضافة إلى نقده المتكلمين في مسألة إنكار انقسام الجواهر إلى أجزاء لا تتجزأ كان همه أيضاً شأن أستاذه ابن رشد هو

التقريب بين أرسطو و الشريعة. وتمهيده السبيل لمحاولة المشائين اللاتين كألبير الكبير و القديس توما الإكويني (في القرن الثالث عشر للميلاد) تأويل العقائد المسيحية تأويلاً أرسطاطالياً فقد أعتمد الأدلة الأربعة التي جاء بها أرسطو كبرهان على وجود الله. فيرى أن أرسطو في كتاب السماء وكتاب الجدل (طوبيقا) كان قد قطع مسالة قدم العالم فهو يشير إلى أن هذه المسألة لا طاقة للعقل على الفصل فيها. وهو يبرر لأر سطو مسألة أن المادة ليست محدثة على الوجه الذي تجدث فيه الموجودات الجزئية كذلك حجج أرسطو على أزلية الزمان و الحركة واستمرار تحول الأشياء من طور القوة إلى طور الفعل هي منتزعة من طبيعة الكون كما هو الآن فيستحيل استنتاج حال العالم قبل حدوث الموجودات إذاً من حاله الآن ويستحيل إثبات كونه قديماً أو حادثاً من تصفح حاله الراهنة. وهكذا نجد ابن ميمون لا يجزم القول في إثبات قدم العالم أو حدوثه كذلك ليس من شأن القياسات التي تبنى على المقدمات الكلية في المنطق فلم يبق أمامنا سوى الرجوع إلى ماانطوى عليه الكتاب المقدس في إثبات ابتداء العالم في الزمان وخلق الله له من لا شيء. أو كما يقول ابن ميمون الأخذ به (عن أبينا إبراهيم ومعلمنا موسى).

أثر ابن ميمون بين اليهود واللاتين:

بلغ ابن ميمون عند اليهود و اللاتين شأواً لا يضارعه فيه أحد فكان يعرف لديهم ((بموسى الثاني)) وقد ترجمت كتبه جميعها إلى العبرية وقد قام صموئيل بن طيبون على ترجمة كتابه ((دلالة الحائرين)) إلى العبرية وكذلك يهوذا الحريصي وسواهما حيث ظهرت عدة ترجمات له في العبرية وكان لمؤلفه هذا أثار كبيرة في المفكرين و الفلاسفة اليهود في العصر الحديث أمثال الفيلسوف الهولندي سبينوزا ١٦٧٧م وماندلسون ١٧٨٦م وسليمان ميمون ١٨٠٠م وكان هذا معاصراً لكانت. وكان لهذا المؤلف أيضاً أثر بارز في الفكر اللاتيني وكان أكثر المتأثرين به القديس توما الأكويني حيث أخذ عنه منهجه الفلسفي خاصة

التوفيق بين أر سطو و الشريعة. و كان لابن ميمون أثر آخر و هو قدرته على نشر كتب ابن رشد فيلسوف قرطبة الذي تدرب على يده ابن ميمون بين الأوساط اليهودية و اللاتينية حتى انه قد ظهرت حركة فلسفية أطلق عليها ((الرشدية)) كان الفضل فيها لابن ميمون حيث كان يتفق معه في شرح أرسطو مما جعله يتصدر زعامة المدرسة المشائية فيما بعد و ظل هذا التأثير قائماً حتى عصر النهضة حيث بدأت الفلسفة الحديثة تخط طريقا جديدا. ولنعد إلى التأويل عند ابن ميمون فنجد أن ابن ميمون يراه ضرورياً وهو يعتبره مفتاح فهم كل أقوال الأنبياء، ولذلك لا بد من تجاوز المعنى الظاهر للوصول إلى المعنى المراد. غير أن للظاهر أهله وللباطن أهله. ولكن كيف يمكن التأويل؟ يمكننا أن نستخلص رأي ابن ميمون في التأويل من خلال كتابة الدلالة في عدة مسائل:

آ – يجب أن يكون في الظاهر ما يرشد بعقله إلى المعنى الخفي.

ب – أن يكون المعنى الخفي الذي نستنتجه أجمل وأليق من المعنى الذي يدل عليه النص الظاهر.

ج – إذا كانت النصوص لو أخذت حرفياً تؤدي إلى التجسيم أو جواز النقلة أو الكون في مكان على الله ونحو هذا يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل أن تنسب إليه لذا يجب إذاعة هذا التأويل للنصوص وأمثالها للعامة و الخاصة على السواء.

د – أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النّص ولهذا تركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم مع إمكان تأويلها لأنه لم يتم تأويل القاطع على قدمه حتى من أرسطوطاليس.

هـ - أن لا تصل في التأويل إلى معنى جديد يهدم أساساً من أسس الشريعة. فالقول بقدم العالم كما يرى أرسطوطا ليس يستأصل الدين من أساسه ويدفع كل المعجزات بأنها أكاذيب.

و - أن لا يذاع من التأويل إلى القليل الذي يمكن أن يكفي لفهمه وأن يكون ذلك للمستعد له فحسب وهذه أهم الأسس التي أوردها ابن ميمون لتكون دليلاً على صحة التأويل وعلى ان يكون الغرض من التأويل فهم النصوص ووضعها ضمن الإطار السليم الذي بموجبه يكون التأويل وسيلة من وسائل فهم النص الشرعي ودعماً له وتوضيحاً لمصداقيته (٢٣).

لقد كتب ابن ميمون لتلميذه ((يوسف بن بوذا)) يقول: ((إنك لم تسألني إلا عن المبادئ الأولى (لعله يريد مبادئ الفلسفة الإلهية و الطبيعية) ولكن هذه المبادئ لا توجد في هذه الرسالة مرتبة ومنظمة يتلو بعضها بعضاً بل أنها توجد في غير وضوح ومختلفة بموضوعات أخرى يراد شرحها. وذلك بأن قصدي في هذه الرسالة الاكتفاء بأن تلوح الحقائق وراء ستار يكاد يخفيها وبهذا لا أكون معارضاً للغرض الإلهي)) لقد عمل ابن ميمون على أن تتفق التوراة و العقل كما يرى برهييه في كتابه ((فلسفة العصر)) و الفلسفة السائدة في عصره بتعبير أخر هذه الفلسفة التي كانت في رأيه مفتاحاً لفهم بعض ما جاءت به كتب الأنبياء. ولكن نجد ابن ميمون يقيم تقديره الأول للتوراة أكثر من تقديره للفلسفة. فهو يستخدم الفلسفة في حال مطابقتها لرأي الدين أما مالا يطابق منها الدين فلا يقول به ويتنكر له عائداً إلى النصوص الدينية. فالقول بقدم العالم تقليدياً لأرسطوطاليس وغيره الذين يعتبرون حججاً في الفلسفة دون دليل صحيح قاطع بالقدم ثم رفضوا لهذا ما جاء به الأنبياء مما يثبت الحدوث. ويرى ليفي: أن ابن ميمون بما ذهب إليه من التأويل حين يراه ضرورياً قد وجد ما رآه ضرورياً حقاً من فلسفة أر سطو بالتوراة و التلمود وإنه قد أعاد في رأيه بصنيعه الطمانينة للمحتارين المترددين وحقق في رأيه أيضاً ما عمل له من التوفيق بين الفلسفة اليونانية و الوحي الموسوي. ولكن فلسفة ابن ميمون لم تكن لترضي جميع اليهود و المسيحيين و المسلمين فقد تعرضت من قبل العديدين للنقد وكان اسبنيوزا الفيلسوف اليهودي الهولندي الذي كان قد تأثر بابن ميمون اكثر ناقدي فلسفته حيث يعلن في كتابه ((في اللاهوت و السياسة)) أن طريقة ابن ميمون لا فائدة منها مطلقاً وبأنها لا تدعنا ندرك المعاني الحقه للكتاب المقدس

ويرى أن من الضروري أن يرفض عمل ابن ميمون على اعتباره عملاً ضاراً وعائباً. وذلك لأن سبينوزا يرى أن العقل و الوحي متمايزان بالطبيعة و الغاية، لذا يجب الفصل بينهما. وأن يكون كل منهما مستقلاً عن الآخر فعلى الفلسفة أن لا تعتم نفسها في قضايا الشريعة وأن لا تقحم نفسها في قضايا الشريعة وأن لا تقحم الشريعة نفسها في قضايا العقل وأن يكون لكل منها مجاله في البحث و التفكير و إلا فإن المشكلة ستتفاقم بين العقل وبين الدين وكل منها يدعي السيطرة على عملية المعرفة وهذا ما لا يجوز. وأن ما نلاحظه في فلسفة التأويل عند اليهود التعصب الذي يتجلى عند فلاسفتهم لأسبقية الشريعة ولكونها أساساً يقوم عليه التفكير العقلي. وكان لهم تأثير في الفلسفة المسيحية باعتبار العهد القديم كتاباً مشتركاً بين الديانتين ويتجلى تعصبهم في إجماعهم تقريباً على الأخذ بالنص إذا ما تعارض النص مع العقل وهذا يحول التفكير الفلسفي لمجرد تفكير عقلي إلى أيماني ديني مدعم بالعقل. لهذا لا يمكن تحرير العقل في فلسفتهم من الشريعة ويمكن تحرير الشريعة من العقل بسهولة لأنهم يعتبرون أن أساس العقل هو الشريعة وليس أساس الشريعة هو العقل.

٣ - التأويل في الديانة المسيحية:

نشأت المسيحية من خلال اليهودية فقد اعتبر المسيح عليه السلام مكملاً لما جاء من قبله من الرسل ويعتبر المسيحيون الإنجيل هو الكتاب المقدس الذي جاء به عيسى للناس جميعاً وبالرغم من أن الكتب اليهودية أشارت في مضمونها إلى ظهور المسيح إلا إنها تنكرت له وحاربته ولم تعترف له بالنبوة وعمل اليهود بشكل حثيث لصلب السيد المسيح من قبل الحاكم الروماني لأورشليم القدس. ولأن المسيح يعتبر في الديانة المسيحية إحدى المعجزات الإلهية التي أرادها الله أن تبرهن على وجوده وأن تجسد في شخص السيد المسيح وأمثاله من الرسل شخصية الإنسان الكامل. وتنطوي معارضة اليهود للسيد المسيح على مبدأ أساسي تعاني منه

اليهودية في صراعها الوجودي مع غيرها من الديانات و الأجناس وهي اعتبار المفهوم اليهودي للمسيح اعتبارا يؤكد عبرانية المسيح وإنكارهم عالميته وإنسانيته لما يدعونه من كونهم شعباً اختاره الله خاصته والمسيح اليهودي خاص باليهود العبرانيين وحدهم فالدعوة الإنسانية التي قام بها السيد المسيح جعلته رسول الإنسانية الإنسان الكامل وأحد حدود الأقنوم المسيحي المعروف بالثالوث وهو الذي يمثل الابن و هو الحد الثاني في الأقنوم، حيث الأب هو الحد الأول و الابن هو الحد الثاني و الروح القدس هو الحد الثالث. لقد واجه المفكرون المسيحيون نفس المشاكل التي واجهها المفكرون اليهود حيث وجدوا أنفسهم بمواجه نصوص عامة إذا نظر إليها العامي وسلم بها قبلها دون مناقشة وإذا نظر إليها العالم المتعقل وجدها بحاجة إلى تأويل ووجد نفسه مضطراً للخوض في معانيها، واستنباط المعاني الخفية وراء النص وهذا في رأي العلماء الذين يعتبرون أنفسهم الخاصة، قصد الله في إيراد هذه النصوص فهي موضوعة لكي يفهمها الجميع العامة و الخاصة كلٌ بحسب درجة فهمه للأمور. وكان هذا الأساس هو الركيزة الأساسية التي بني عليها التأويل في كل من الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية. ولقد انشغل فلاسفة القرون الوسطى بالترويج لمسألة التأويل لأنها الهاجس الوحيد الذي يمكن أن يواجه المناطقة والعقلانيين فكان رجال الدين المسيحي الذين تلقوا هذه المسألة من لدن الفلاسفة اليهود ومن ثم المسلمين فيما بعد فكانت فلسفتهم جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة المشائية وذيولها التي تعهدت شرحها ونشرها مفسرة جاهزة ولكي تكون هذه الفلسفة محببة من عامة الناس جعلها فلاسفتها تندمج مع الظاهرة الدينية التي اقترنت بها وحملتها القواعد المنطقية في البرهان ولذا أصبحت علوم ما وراء الطبيعة فلسفة مشبعة بالقضايا الدينية الهامة ولم تعد مشكلة الله وقدم العالم وحدوثه قضايا فلسفية بقدر ما هي قضايا دينية مدعمة بالشواهد من خلال النصوص الواردة في الشريعة. ولقد اشتهرت الكنيسة خلال العصور الوسطى بالبحث عن تطوير التفكير الديني وتطعيمه بعوامل فعالة أخرى فوجدت الكنيسة نفسها مسبوقة من قبل الديانات الأخرى بتطعيم مبادئها بالفلسفة اليونانية على

الرغم من أن الفلسفة اليونانية كانت قد سبقت الديانة المسيحية بينما كانت الديانة اليهودية قد سبقت الفلسفة اليونانية لذلك فإن ادعاء فيلون أن اليهودية كانت أصلاً للفلسفة فإن ذلك مقبول لدى اليهود بحكم الأسبقية الزمنية. كان تلاميذ السيد المسيح والذين عرفوا بالحواريين هم أنفسهم قاموا بشرح المسيحية وتوضيح أهدافها وفصلوا أقانيمها الثلاثة وهذه هي حدود المعرفة المسيحية وسلطانها العام والخاص. وبدأ التأويل منذ بدؤوا يشرحون العلاقة بين الأب والابن والروح القدس هذه العلاقة المحفوفة بالأسرار ولا بد من دخول باب التأويل لتوضيحها فالأب القدوس في قدسيته المجردة عن عالم الكون والابن الذي يمثل الخلافة الإلهية في الأرض وهو صورة الأب في الأرض. والروح القدس هي الطبيعة التي ولد منها الابن بروح الله الذي نفخ بها. وإن كان المسيحيون اختلفوا فيما بينهم على ما يمكن أن يكون لاهوتاً وما هو ناسوت وقد ميزوا بين ذلك في الابن الذي حمل الطبيعة الناسوتية في جسده الذي كان خاضعاً لعوامل الطبيعة ولقوانينها أما اللاهوت فهو الروح الذي هبط على الجسد المتمثل بالروح القدس فكان هذا ما يسمى لاهوتاً. فالمسيح في ناسوته يمثل الظاهر عند المتأولين ويمثل في لاهوته الباطن الذي يحتاج إلى التأويل و التفسير. وهذه المسألة ليست معقدة لدى المسيحين وإنما هي في منتهى البساطة التي يعرضها الإيمان المسيحي وتتجسد في قدرة الإنسان الكامل على أن يجمع الصفتين الناسونية و اللاهوتية. وإذا كانت المسيحية في معانيها الأولى إخراج اليهودية من دائرتها المغلقة إلى الدائرة العالمية فهذا الأمر كاف للمسيحيين أن يبحثوا في أمر عقلنة الدين للدفاع عنه أمام أول مجابهة بين اليهود و المسيحية فبدأ التطعيم بين الديانة المسيحية و الفلسفة اليونانية وبدأت الحاجة الملحة تظهر للاستخدام العقلي في تأييد المقولات الدينية. وإذا لم تظهر هذه الحركة بشكل مبكر أي منذ ظهور المسيحية إلا أنها سجلت علامات واضحة فيما بعد في مجال التوفيق بين الحكمة و الشريعة ولعل هذا بدا جلياً وملحاً عند ظهور الإسلام فلم يكن ظهور الإسلام من خلال المسيحية أو من خلال اليهودية كما كانت المسيحية وإنما كان الإسلام متميزاً منذ ظهوره عن الديانتين

السابقتين وإلا كان هناك بعض الادعاءات على أن الإسلام بدا في الوهلة الأولى يهودياً إلا أن هذه الادعاءات دحضها الإسلام نفسه، وأظهر التميز الواضح إلا أنه لا بد من اتخاذ إقرار بعض الحوادث التي ربما كان القرآن قد أكدها من خلال القصص القرآنية أو صحح بعض ما كان قد ورد من قبل على اعتبار أن القرآن الذي يتداوله الناس وهو بين أيدينا حتى الآن يعتبر كتاب الله الأوحد الذي كان نقله مباشرة عن الله تناقلاً ورواية وإنما جاء مجتمعاً بشكلٍ مباشر كما ذكره الرسول الكريم محمد (ص) نقلاً عن الخالق بواسطة الملاك جبرائيل الذي كان يتراءى ويتمثل للرسول (ص) تجاه هذا الظهور الإسلامي ورفض رجال الكنيسة الاعتراف بالرسالة الجديدة أصبح الأمر ملحاً كي تدافع المسيحية عن تميزها عن اليهودية وعن الإسلام أيضاً. فهي – ونقول هي و الذي نعنيه رجال الدين – رفضت الرسالة الجديدة كما كانت هي قد رفضت من قبل اليهودية. ولكن التوفيقيين المسيحيين وجدوا أمامهم عنصرين توفيقيين استفادوا منهما: العنصر التوفيقي اليهودي والعنصر التوفيقي الإسلامي. واستطاعوا الاعتماد على هذين العنصرين في الإخراج التوفيقي المسيحي لذا استطاعت المسيحية أن تصل أمام الأفكار التي كانت تتصارع معها. فقد ظهرت بشكل مبكر تقريباً عند القديس أوغسطين ولأهمية أفكاره لا بد من أن نتعرف عليه ونطلع على إبداعاته الفكرية التوفيقية، فمن هو القديس أوغسطين وما هي أهم جوانب فلسفته التوفيقية ونظرته التصوفية الأولى التي استطاع أن يبرز فيها أفكاره على الفكر المسيحي بكامله؟

القديس أوغسطس: (٣٥٤ – ٤٣٠):

ولد القديس أوغسطين في الجزائر (٢٤) (طاجسكا) وهي من أعمال الجزائر وما يسمى الآن سوق أهراس. كان والده وثنياً وكانت أمه مسيحية حيث أنشأته أمه على محبة المسيح و في سنه التاسعة عشرة افتتح مدرسة لتعليم البيان و قرأ خلال وجوده في تلك الآونة كتاب شيشرون (هورطانيوس) فبدأ يبحث في الفلسفة

واندفع في طلب الحقيقة حقيقة مصير الإنسان فقرأ الكتاب المقدس علّه يجد فيه ضالته و لكنه لم يستطع لتعلقه آنذاك بالدنيا و ترجمة الكتاب المقدس إلى اللاتينية لم تكن تعجبه لثقافته في الأدب اللاتيني فاتجه نحو المانوية ثم غادر الجزائر متجها إلى روما ملاذ الطاقجيين فأنشأ فيها مدرسة للبيان ولكنه عين أستاذاً للبيان في ميلانو و اختلف مع الكاثوليك و كان يستمع إلى عظات القديس امبرواز أسقف ميلانو حيث كان يهاجم المانوية فرجع أوغسطين إلى الكاثوليكية معتبراً إياها أحسن عرضاً للكتاب المقدس و دفاعاً عنه ثم قرأ كتاباً آخر لشيشرون هو (المقالات الأكاديمية)فوقع في الشك إلا أن شكه هذا لم يوقعه في الشك في الله ووجوده و عنايته بالمخلوقات لأنه يرى أن وجود الله أمر بديهي فآمن بالكنيسة وبشكل مفاجئ عرف إمكان اليقين وإن كان روحانياً فبدأ يرى أن الشر ليس جوهراً كالخير وإنما هو عدم الخير وبحث في الفلسفة وقد أعتبره البعض أفلاطونياً جديداً وهو قد استفاد من أفلوطين بالفعل وأعاد قراءة الكتاب المقدس فوجد أن ما لم يستطع قراءته عند أفلوطين وجده واضحاً في الكتاب المقدس وعند المسيح المخلص ثم قرأ رسائل القديس بولس وبعد ذلك قبل المعمودية من القديس إمبرواز وكان في سن الثلاثين وعاد إلى طاجسكا مع بعض أصدقائه وعاش مع أهلها عيشة الرهبنة وبعد خمس سنوات عين أسقفاً لنوميديا بعد وفاة أسقفها وظل في سنواته الأخيرة يعاني من الكآبة و الحزن حيث كان البرابرة يهاجمون شمال أفريقيا وتوقع وصولهم إلى مدينته ولكنه توفي في تلك الأثناء قبل دخول البرابرة المدينة. وكان أشهر كتب أوغسطين: ((في سفر التكوين رداً على المانويين)) وكتاب ((في الحرية)) ولكن الكتاب الذي اشتهر به أوغستين شهرة فائقة كان ((الاعترافات)) الذي وضعه حوالي سنة ٤٠٠ ثم كتاب ((المراجعات)) وكتاب ((مدينة الله)) ويؤكد أوغستين على أن الشك مقدمة لليقين ولا يقين إلا بالله يقول: ((لقد صنعتنا لأجلك يا رب، وإن قلبنا لا يزال مضطرباً حتى يطمئن لديك.)) وأوغستين يؤكد أيضاً على دور العقل في الإيمان فيقول:((تعقل كي تؤمن)) قول يقوله الفلاسفة ولكن الأمر الأصح أن نقول كما يقول أوغستين

((آمن كي تتعقل)) فيعطي الأيمان هنا أسبقية على العقل فهو يعتبر أن الدين يسبق الفلسفة ويعتبر أصلاً لها. أما مسألة الشك عنده فهو يميز بين نوعين من الشك: الشك السلبي وهو شك لا فائدة منه ولا يوصل إلى الحقيقة وقد تمثله الشّكاك اليونان الذين نفوا وجود حقيقة أما النوع الثاني:

فهو الشك الإيجابي وهو الشك الإيماني الذي ينتهي بالإيمان ويعتبر أوغستين أن الإيمان بالله هو الذي ينهي الشك إلى اليقين وبذلك يكون للشك ميزة أساسية هي أن يكون قاعدة لليقين وهذه مسألة إيجابية في الشك.

وهو أيضاً يتصور الله تصوراً أفلاطونياً وهذا التصور ينسجم مع الفكر المسيحي حيث أن الله هو رئيس عالم المثل فهو العظيم الذي صفاته عين ذاته. يقول أوغستين: ((عظيم لا بعظمة مغايرة له بل بعظمة هي عين ذاته)) والله كموجود لا يمكن إدراكه يقول أوغستين: ((لا لفظ أو لا شيء يقال على الله كما ينبغي لله)) ثم يقول: ((إن تصورنا لله أكثر حقية من تسميتنا له ، وأن وجود الله أكثر حقية من تصورنا له)).

ويرى أوغستين أن النفس الإنسانية هي صورة الله: فروحانيتها تجعلها واحدة غير منسقة كما أن الله واحد. والعقل والإرادة والذاكرة تجعلها ثلاثية في وحدتها كما أن الله ثالوث. ولكن ما هو أصل النفس ينفي أوغسطين أن يكون للنفس أصل مادي أو هيولاني وهو إذ يتمثل خلق الله آدم ونفسه وأن التوالد يمكن أن يكون توالداً جسمياً ونفسياً ولكن أوغسطين أنتبه إلى ذلك وأكد فكرة الخلود من خلال اعتباره أن النفس جوهر روحاني مغاير للبدن وهو يعتمد على دليلين أفلاطونين وردا في ((فيدرن)) وهما: أولاً: أن الحقيقة غير فاسدة طبعاً و النفس محل الحقيقة. فلا يمكن أن تكون النفس فاسدة. و الدليل الثاني: أن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها قبلت وجودها من الموجود بالذات و ليس من ضد للموجود بالذات سوى اللاوجود. ولا يتم اللاوجود إلا إذا سلبت النفس وجودها. ويضيف أوغسطين دليلاً ثالثاً وهو دليل السعادة فإن شرط السعادة دوامها والنفس تطلب

الدوام.لذلك فهي خالدة. ويشرح الجدلية بين النفس والجسم فإن النفس والجسم اقترنا معاً وشكلا وحدة غير منفصلة بقول أوغستين: ((أن النفس والجسم لا يؤلفان شخصين بل إنساناً واحداً)) والنفس هي ((الإنسان الباطن)) والجسم هو ((الإنسان الظاهر)) دون أن يتحول الجسم إلى نفس أو تتحول النفس إلى جسم.

وهكذا يخرج أوغستين من الأفلاطونية ليقع بما يماثل الشرح الأرسطوطاليسي للنفس (٢٥).

أما رأي القديس أوغستين في مسألة العالم فيرى أن العالم يختلف عن النفس فإذا كانت النفس صورة الله فليس العالم صورة الله لانتقال الشبه بين المادة والروح ولكنه أثر الله وفيه تتألق صفات الله وهي الوحدة والحقيقة والخير والجمال. فكل موجود حق لأنه يحقق ماهيته وكل موجود خير لأن الموجود خير من المعدوم وكل موجود جميل من حيث أن التناسق أو الوحدة بين الأجزاء هي مظهر الجمال.

إن إرادة الله أزلية وفعله أزلي ولكن العالم ليس أزلياً. و ((لِمَ خلق الله العالم في هذا المكان ولم يخلقه في مكان آخر؟)) فلا وجود للمكان دون العالم وكذلك لا وجود للزمان دونه أيضاً.

وإن القول بأزلية العالم تتناقض مع العقل إذا سلمنا بالقول بخلق العالم. ولكن كيف كان الخلق؟ هل أوجد الله الأشياء في ستة أيام.إن هذا التصور يشبه الله بالصانع الإنساني. وهكذا إذا فهمنا الكتاب على ظاهره نقع في الخطأ الكبير لأن الأيام الستة التي ذكرت في الكتاب المقدس ليست كأيامنا نحن. فالله خلق العالم في لحظة والأيام الستة هي تفصيل لهذه اللحظة.

لقد خلق الله بعض الأشياء بالفعل وهي الدائمة الثابتة على صورتها والبعض الآخر خلقها بالقوة فالأولى تشمل الملائكة والنور والعناصر الأربعة ونفس الإنسان الأول. والثانية تشمل النبات والحيوان خلقها الله في أصول بذرية غير محسوسة أودعها طين الأرض. فهي بالقوة والفعلية تظهر وتنمو حسب الظروف الملائمة. جاء

في سفر التكوين ((صنع الله الإنسان من طين الأرض))(٢٦) و ((لتنبت الأرض نباتاً عشباً يبذر بذراً وشجراً مثمراً يخرج ثمراً بحسب صنفه))(٢٧) و ((لتخرج الأرض ذوات أنفس حية بحسب أصنافها))(٢٨) ((و لتخرج الأرض ذوات أنفس حية وطيوراً تطير فوق الأرض)) وهذه الآيات كلها تدل على أن الله لم يخلق هذه الأشياء مباشرة.

لأنه خلق أصولها وهي خرجت من الأصول بتدخل قدرته. أما المعجزات فليست خارقة للطبيعة التي خلق الله نظامها وإنما هي خارقة عما نعرفه عن الطبيعة (٢٩).

وإذا كان العالم صنع الله والله هو الخير بالذات فكيف وجد الشر في العالم؟ لقد كان أفلاطون يعتقد أن الشر موجود فالوجود هو الخير واللاوجود هو الشر ولكن أوغسطين ينفي أن يكون الشر منسوباً إلى الله والشر عند أوغستين نوعان:

شر خلقي وشر طبيعي فالشر الخلقي هو عدم النظام في الإرادة وهو الخطيئة ويربط أوغستين بين الشر والخير الخلقي حيث أن الله قد خلق الإرادة وعن طريق الإرادة يوجهنا الله نحو الخير فهي تفعل الخير بالشركة مع الله مصدر كل فعل. وهكذا نجد أن الشر لا يوجد خارج الخير أما الشر الطبيعي فالشر الطبيعي نتيجة فساد الماديات في الطبيعة والفساد بذلك داخل النظام العام (٣٠).

أما نظرية المعرفة عند أوغستين فتتضمن الإدراك، والمدركات نوعان: مدركات مادية ومدركات معنوية.

والمدركات الأولى تنشأ من انتباه النفس للتغيرات التي تحدث في الجسم وهذه المتغيرات جسمية بحتة.

أما المدركات المعنوية فنعرفها بالاستدلال مثل الله والنفس والملائكة.

وإن الحكم فيها كلي وضروري يصدر عنا بفضل الله وإشراقه في النفس فالله هو المعلم الباطن وهو: ((النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم)) هذا قول القديس يوحنا في مفتتح إنجيله.

وهنا يدخل أوغسطين عالم الإشراق والتصوف.

قال أوغسطين: ((كما أننا نرى الماديات في ضوء الشمس فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات في ضوء لا جسمي يشرق عليها.)) وقال ((إن الله شمس النفس)) و ((إن الله مرئي لنا أكثر من مصنوعاته المادية))(٣١)

أما في مجال الأخلاق فأوغسطين يهاجم نظرية أبيقور الأخلاقية التي تعتبر اللذة الجسدية هي الخير الأعظم وأنها السعادة.

ويبرهن أوغسطين من خلال تجربته الشخصية على أن اللذة لا تسعدنا وأن اللذة الحقيقية هي لذة النفس وليس الجسد ويشهد بالعقل فيقول أنه يرى أوضح رؤية أن الجسد مرتب للنفس لا أن النفس مرتبة للجسد فخير ما يملكه الجسد أي النشاط والجمال والحس ليس آتياً له منه هو بل من النفس منبع صفاته وعواطفه ومركز هنائه وسعادته وهو يتفق مع الرواقيين الذين يعتبرون الفضيلة جوهر الأخلاق والفضيلة عندهم لأجل الفضيلة ولكنه يتساءل هل يمكن للفضيلة الكفاية لإسعادنا تمام الإسعاد؟ إن الفضيلة لا تستطيع التغلب على الحساسية ومحوها من كيان الإنسان.

والأسباب التي تمنع الحكيم من السعادة الكاملة هي أولاً: السعادة هي الاغتباط الكامل فالسعادة المحدودة ليست السعادة.

ثانياً: أن توقع انتهائها ينغص حياتنا ويجعلنا نرغب بالخلود فنحن نتمنى أن نكون سعداء وإلى الأبد وهذا الخلود لا يتحقق إلا إذا أقررنا بوجود موجود كامل سرمدي هو الخير الأعظم وهو سعادتنا الكاملة.

فكما أن حياة الجسد هي النفس كذلك حياة النفس هي الله (٣٢) وهو يتحدث عن المجتمع فيعتبر أن المدينة أو الدولة جماعة من الناس تؤلف بينهم محبة مشتركة لموضوع ما وفي الإنسان محبتان: محبة الله إلى حد امتهان الذات ومحبة الذات إلى حد امتهان الله وعلى هذا الأساس يرى أوغسطين أن هناك مدينتين:

المدينـة الأرضية أو مدينـة الشـيطان والمدينـة السـماوية أو مدينـة الله. وإن تـاريخ المدينتين ينقسم إلى زمنين يفصل بينهما ظهور السيد المسيح. فمن قايين إلى إبراهيم كانتا مختلطتين وتميزتا عند مجيء إبراهيم فالمدينة السماوية يمثلها بنو إسرائيل والمدينـة الأرضـية يمثلـها بـاقي المـدن الإنسـانية. وقـد بلغـت ذروتهـا في الإمبراطوريـة الرومانية.

وبالمسيح ينتهي التمايز بين المدينتين وتصبح المدينـة السـماوية جماعـة المختـارين وهي كذلك في الماضي والحاضر والمستقبل.

فالكنيسـة هـي الـتي تجسـد في وجودهـا الجماعـة البشـرية الـتي تعمـل علـى بنـاء المدينة السماوية.

وهكـذا تلتقـي المـدينتان وشـارك أعضـاء المدينـة السـماوية في مزايـا المدينـة الأرضية.

فالدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها. وقد حدد المسيح العلاقة بينهما حين قال: ((أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله)) وبهذا القول لا خوف على الدولة من المسيحيين.

من خلال ما تقدم ذكره نرى أن القديس أوغسطين يرسم فلسفته التي يعتمد فيها على التأويل كأساس من أس معرفة الحقيقة فهو إذ لا ينكر الحياة المادية ولكنـه يعتبرهـا منغلقة أمـام الحيـاة الروحانيـة وحيثمـا تمثـل الحيـاة المادية الصـورة الظاهـرة للحياة الروحانية التي هي الحقيقة التي تختفي وراءها فهو يؤكد على دين الخاصة الذين يستطيعون كشف الحقيقة عن طريق التأويل والذين هـم أصحاب المدينة السماوية وهـم عند المسيحية الناس الأتقياء الخلص الذين أخرجهم المسيح من الإطار اليهودي (الذين تمثلوا بني إسرائيل) إلى الإطار الإنسـاني (الـذين تمثلوا بالكنيسة وأنصارها).

وإذا كان أوغسطين قد راعى نصوص الكتاب المقدس بالنسبة لبني إسرائيل إلا أنـه اعتبـرهم كـانوا يمثلون الحقبـة التاريخيـة الـتي ظهـرت منـذ إبـراهيم وحتـى

ظهور المسيح حيث اعتبرهم الكتاب المقدس الخاصة الذين قاموا بأعباء الدين ومنذ المسيح أصبح الدور للكنيسة وبذلك أقيمت الدعوة المسيحية وقبلوا دعوته وشكلوا النواة الأولى وببذلك أقيمت الدعوة المسيحية الإنسانية (٣٣).

لقد تنوعت فلسفة أوغسطين منذ بدء الشك الإيجابي عنده وحصوله على اليقين الذي كان يعتمد بالدرجة الأولى على الله وهذه المعرفة اليقينية كانت بواسطة العقل الذي كان يعتبره

أوغسطين الجوهر المغاير للجسد فلا بد أن يكون الخلود لأن حلم الإنسان وطموحه هو الخلود.

وهو إذ يفتقد الخلود الجسدي فلا بد أن يكون الخلود الإنساني هو خلود النفس وعودتها إلى مبدعها.

واليقين العقلي عند أوغسطين كان مقدمة لفلسفته الإشراقية التي اعتبرت أن مصدر اليقين هو النور الإشراقي الذي ينير النفس وهذا النور الإلهي الذي يصدر عن الله وينبعث منه لينير النفس الإنسانية. فاعتبر أوغسطين بحق فيلسوف التأويل المسيحي الأول الذي ظل تأثيره مستمراً في أكثر المفكرين المسيحيين وقد تميز بأنه اعتبر الفلسفة اليونانية متوافقة مع الكتاب المقدس إذا ما أخذت بتنوعاتها ا لإيجابية فاعتبر أوغسطين من أهم الفلاسفة التوفيقيين في الفكر المسيحي.

أما ديونيسيوس فهو كما يقول عن نفسه كان تلميذ بولس الرسول.وهو فيلسوف مغمور ومجهول ولكن اشتهر بكتبه الأربعة وهي الأسماء الإلهية ،والمراتب السماوية أو الملائكة ،واللاهوت الصوفي،المراتب الكنسية.وقد ساد الإعتقاد أخيراً أن هذا المؤلف كان أسقفاً سورياً متشبعاً بالأفلاطونية الحديثة.ظهر ككاتب بعد وفاة ابروقلوس في أواخر القرن الخامس (سنة ٤٨٥)م.

كتب ديونيسيوس في كتابه الأسماء الإلهية: يستمد العلم بالله من الكتب المقدسة لأن المحسوسات لا تؤدي بنا إلا إلى معرفة ناقصه عن الروحانيات وإلى معرفة أنقص عن الله.

لله وحده علم تام بذاته. وإننا لا ندرك الله إلا إدراكاً غامضاً قائماً على إدراك آثاره.فالأشياء صادرة عنه بالخلق فالأشياء هي المتناهية تتشارك عن طريق الخلق في الله اللامتناهي.

ولكن ما هي صفات الله التي توضحها الكتب المقدسة؟ فأول الصفات هي الخيرية وهي مبدأ

الأشياء جميعاً فإن الأشياء صادرة عن الله لخيريته ويدعى الله نوراً ((هو النور العقلي وشمس العقول والله محبة. فالله محبة ومحبوب معاً.)) ولكن ما هو الشر؟ وما مصدره؟ الشر ليس صادراً عن الله وليس موجوداً في الله ولا في المخلوقات التي أبدعها الله.

وليس الشياطين أشراراً بطبيعتهم ولكن صاروا أشراراً بسقطة.

ويتحدث ديونسيوس عن التصوف وعن اللاهوت الصوفي فهو العلم بالله وبالأمور الإلهية

علماً ذوقياً أي تجريبياً شعورياً ممنوحاً من الله.فالله هو الذي يجذب إليه الإنسان ويرفعه إلى بهائه الذي لا يدركه العقل وإنما يحسه القلب ويحبه ويعبده ولأجل الاتحاد بالله يجب المران بلا انقطاع على التأمل الصوفي.

وهكذا نجد أن ديونيسيوس كان من الرواد الأوائل في علم التأويل وفي طرح المسألة الدينية بمظهرها التوفيقي.

فكان من دعاة الأفلاطونية الحديثة ومن دعاة التصوف المسيحي في القرون الوسطى وإن كان مجهولاً إلا أن أثره في الفلسفة المسيحية كان واضحاً واعتبرت كتبه مراجع في الفلسفة التوفيقية وفي التصوف.

أما القديس أنسلم فهو من أكبر فلاسفة القرن الحادي عشر وهو إيطالي كان ذائع الصيت حيث كان يدرس في فرنسا وعين أسقفاً رئيساً لأساقفة كانتاربري. كان قليل الكتابة أشتهر بكتابه: ((منولوجيوم)) أي ((مناجاة النفس)) وهو شبيه

مؤلف أوغسطين ((الاعترافات)) حيث يقول في مقدمته أنه تلميذ أوغسطين وهو إذ يورد في كتابه هذا ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التي تتشابه فيها الأشياء. وهذه الجهات هي: إحداها الصفات مثل الخير و الحق و الجمال و العلم وجهة ثانية هي الماهية وقد تتفاوت الماهيات وأخرها الوجود و التفاوت فيه تابع للتفاوت في الماهية فليس وجود الإنسان كوجود الفرس. وقال انسلم أيضاً بالإشراق في المعرفة العقلية كما قال أوغسطين.

وأشتهر أيضاً القدبس بونا فنتورا (١٢٢١ –١٢٧٤)م وهو إيطالي فرنسسكي.انتخب رئيساً عاماً للرهبنة وهو في السادسة و الثلاثين وكان قد عين قبل سنة منها كردينالاً. له كتب ورسائل أهمها ((في سبيل النفس إلى الله)) و((إرجاع الفنون إلى اللاهوت)) كان القديس أوغسطين مرجعه الأكبر وقد أجتمع إليه ديونيسيوس وانسلم وهو يفضل أفلاطون على أرسطو.

حيث يرى أن أفلاطون حكيم أما أرسطو فعالم. ويرى أن للنفس معرفتين أو عقلين عقل أدنى وعقل أعلى.

فالعقل الأدنى يتجه نحو المحسوسات وهو يقول: ((صحيح أن الله هو النور الذي ينير كل إنسان وإنه الفاعل الأول في كل فعل مخلوق، ولكن النفس ليست منفصلة فحسب فإن الله منح كل مخلوق قوة فاعلية يحقق بها فعله الخاص وهذا ما في العقل الأدنى.

أما العقل الأعلى فموضوعه الأشياء المفارقة للمادة كالله وصفاته و النفس وأفعالها. فيجب تصديق الله الحق بالذات ويجب إيثار الخير الأعظم على كل خير فليس أعلى من النفس سوى خالقها.))

فهذه المبادئ مطبوعة من الله في النفس ودالة عليه.أما مسألة العالم فيرى بونا فينتورا أن طبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله فالعالم لم يصدر عن الله بالطبع وإنما صدر بالإرادة. فالله أوجد العالم من العدم.

فالله هو الأزلي والعالم ليس أزلياً. وهو ينهج في فلسفته النهج الأوغسطيني ولكن يمكن القول أن فلسفة ديكارت ومالبرانش أقرب إليه من فلسفة أوغسطين.

ولكن القديس توما الأكويني كان الأشهر في الفلسفة المسيحية (١٢٢٥ - ١٢٧٤)م وهو ابن كونت اكوينو بإيطاليا الجنوبية ألتحق بكلية الفنون الجميلة في نابولي ولكنه دخل الرهبنة بعد خمس سنوات ثم أرسل إلى باريس فتتلمذ على يد ألبرت الأكبر وحصل من باريس على درجة الليسانس فصار أستاذاً للاهوت. ثم رجع إلى إيطاليا ليعلم في البلاط البابوي ثم علم في باريس ورغم أنه كان يذكر في كتبه ابن سينا وابن رشد إلا أنه كان في صراع دائم مع الرشديين حيث ألف رسالة ((في وحدة العقل رداً على الرشديين ولكن كان كتابه ((المجموعة اللاهوتية)) من أشهر كتبه.

يقول فيه: ((لما كان الغرض المقصود بالذات في هذا التعليم (أي اللاهوت) هو تعريف الله في ذاته ، ومن حيث هو مبدأ الأشياء ومن حيث هو غايتها.

فسنبحث في الله أولاً وفي حركة الخليقة الناطقة إليه ثانياً وفي المسيح الذي هو الطريق إليه ثالثاً)) ويعتبر القديس توما الأكويني من أشهر فلاسفة التوفيق المسيحي في القرن الثاني عشر الميلادي.

كان وجود الله أول المشكلات التي تحدث فيها توما الأكويني فإن الله أول الموجودات و اصلها وهو يذكر ثلاث حجج على وجود الله: الأولى: إن الله يتشوق للسعادة بطبعه والله سعادة الإنسان وإن ما يتشوق بالطبع يعرف بالطبع.الثانية: وهي حجة القديس أنسلم:

إن من علم المراد باسم الله علم في الحال أن الله موجود لان المراد به ما لا يتصور أعظم منه.

الثالثة: وهي حجة القديس أوغسطين.إن وجود الحق بين بذاته وإن من ينكره يسلم به فإذا كان الحق معدوماً فمن الحق أنه معدوم والله هو الحق بعينه فوجوده

بين بذاته وهو أيضاً يذكر خمسة أدلة على وجود الله تعتمد كلها على أدلة أر سطو وهي:

١. دليل الحركة: لابد لكل متحرك من محرك يحركه ولا يمكن أن ينتهي الأمر إلى ما لا نهاية فلا بد من وجود أول لا محرك له.

٢. جوهر الموجود المتحرك مفتقر إلى علة فاعلية فلكل موجود علة فاعلية ولا يمكن التسلسل إلى ما لانهاية فلابد من علة فاعلية أولى. و القديس توما يصر على وجود علة خالقة. وهذا دليل العلية.

٣. دليل الممكن و الواجب: إذا كانت الموجودات معرضة للفساد فلو كان عدم الوجود ممكناً في جميع الأشياء لزم أن يكون هناك موجود واجب لذاته.

٤. دليل تفاوت الموجودات في الصفات العامة المساومة للموجودات فلكل موجود صفات متفاوتة فلا بد أن يكون هناك موجود هو غاية في تلك الصفات غاية في الوجود علة لما في جميع الموجودات من وجود وكمال.

٥. دليل نظام الطبيعة: فمن ناحية أولى إن الموجودات تعمل لكي تحقق الأحسن مما يدل على أنها لا تبلغ إلى الغاية مصادفة بل قصداً ومن ناحية ثانية فإن جميع الكائنات منظمة فيما بينها لانتفاع بعضها ببعض و المتباينات لا تتفق في نظام واحد مالم تكن منظمة من واحد و القديس توما يضع الله علة فاعلية موجهه إلى غاية.

نجد أن البراهين الخمسة كلها تقود إلى أصل واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص وإن كانت البراهين الخمسة قد وردت عند أر سطو إلا أن القديس توما الأكويني أعاد شرحها من جديد وأضفى عليها طابعاً جديداً ينطبع هو عليه ويختص به ويتابع توما الأكويني تأملاته فيتأمل أول ما يتأمل الله ويتساءل عن ماهيته فيرى أن التنزيه من أهم التصورات التي يجب أن يكون بها الله وهذا التنزيه تفرضه ماهية الله فهو باعتباره العلة الأولى فهو أولاً

بسيط كل البساطة. ويجب أن يتنزه عن كل تركيب ثانياً وأن ننظر إلى الصفات الثبوتية ثالثاً وهي طائفتان: طائفة تشمل صفات مختلفة للذات الإلهية كأن نعرف الله بأنه عين الوجود القائم بذاته حتى يخرج لنا أنه الكامل الحاصل على كل الوجود ومن ثم انه الخير الأعظم أو الخير بالذات.

و الطائفة الثانية تتنافى مع البساطة المطلقة الواجبة للعلة الأولى كالعلم و الإرادة و القدرة و العناية.

فالله هو اللا متناهي و جميع المخلوقات متناهية. فالصفات في الله بحسب ماهية الله و الصفات في الإنسان بحسب ماهية الإنسان و المماثلة تقتضي أن نرتفع بمعنى الصفه إلى مقام الموجود اللامتناهي و نستبعد منها كل نقص.

أما العلم و الإرادة. فالعلم يجب إضافته إلى الله أولاً من حيث كون العلم كمالاً كون الله كاملاً وثانياً من حيث كون موجود ما عارفاً هو تجرد عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشيء المعروف وتتفاوت المعرفة بحسب حال التجرد و الله في غاية التجرد عن الصفات فهو بالغ غاية المعرفة وثالثاً أن العلة الفاعلة هي الله فالله يصقل ذاته لأنها مجردة معقولة لأن الله ليس فيه شيء بالقوة وإنما هو فعل محض فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول شيئاً واحداً وأن يكون تعقله نقطة ماهيته وعين وجوده.

ويجب إضافة الإرادة إلى الله لأن الإرادة تتبع العقل من حيث أنها الميل إلى الخير المعقول فالله يريد ذاته على انه خير وغاية.

أما مشكلة الخلق فيرى القديس توما أن كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله بالضرورة ويؤكد أن العالم ليس مثل الله وهو إذاً يسقط مبدأ وحدة الوجود الذي يعتبر أن العالم مظهر من مظاهر الله أو صورة له.

فالله لا يريد إلا ذاته ويريد غيره بالاختيار و الاختيار لا يكشف عنه سوى الله وقد فعل إذ أوحى أن العالم حادث.

ولكن لا يمكن إثبات الحدوث بالبرهان. وهو يناقش القائلين بأزلية العالم فيقول أنصار الحدوث: لو كان العالم أزلياً لكان مساوياً لله في المدة.

ويرد أنصار الأزلية: إن الوجود الألهي حاصل كله دفعة واحدة ووجود العالم حاصل بالتعاقب. ولكن القديس توما يخرج من هذا النقاش بالقول بأن الحدوث لا يعلم به إلا بالإيمان وإن في اعتبار ذلك فائدة لمن يدعي إثبات العقائد بالبرهان.

ومن أهم المخلوقات التي خلقها الله وأبدعها كان الإنسان. وهو عند القديس توما في المرتبة الثانية من الخلق والإنسان مركب من جوهر روحي وآخر جسمي يؤلفان منه موجوداً وسطاً بين الملائكة والعجماوات.

والجوهر الروحي يسمى نفساً ودليل القديس توما على أن النفس جوهر روحي إدراكها للمجردات وهي تبدأ من إدراك الأجسام إدراكاً مجرداً. فالنفس الإنسانية تدرك الماهيات بقوة خاصية هي العقل له فعل تستقل به دون الجسم مما يدل على أن العقل روحي والنفس روحية.

ويلزم من روحانية النفس أنها خالدة. ويقف القديس توما في مسألة المعرفة موقفاً وسطاً بين الأفلاطونيين الذين يزعمون أننا ندرك الروحانيات إدراكاً معادلاً ، والحسيين الذين يدّعون أن لا سبيل لنا إلى العلم بها أصلاً فيقول: ((بل نحن نعلمها علماً يقينياً ولكن بالتجريد والإستدلال على ما تطيق طبيعتنا المركبة من نفس وجسم)) وإلى جانب العقل توجد الإرادة الإنسانية وهي الأصل في الحرية فالإنسان حر لأنه إنسان عاقل. ولكن هل العقل اعلى من الإرادة؟ أم الإرادة أعلى من العقل؟ يرى توما الأكويني أن التعقل خير فالعقل يكون أعلى مطلقاً ولكن قد تكون الإرادة أعلى بالإضافة من حيث أنها تمثيل الوجود نفسه. ويتحدث عن الملائكة فيرى أنها موجودات ذكرت بالكتاب المقدس فلا بدأن يكون وجودها بمثابة رأس الخليقة يقول القديس توما : ((إن قصد الله من الخلق إفاضة كما له والله بعقل وإرادة والعقل المفارق أعلى والكل من العقل المتصل بالحس فمن اللائق وجود بعض مخلوقات روحية كي يتحقق في العالم ترتب متصل من الروح الصرف إلى المادة

الصرفة لكن هذا الدليل من جهة اللياقة فقط لا من جهة الوجوب)) أما الأخلاق عند توما الأكويني فموضوعها يتناول الأفعال الصادرة عن الإنسان بما هو الإنسان أي الصادرة عن الإرادة العامة. فحقيقة العقل الإنساني هي المتجه إلى غاية مدركة ومراده فالغاية هنا هي مبدأ الأفعال الإنسانية ويلزم تعيين غاية الحياة. ويعرف الخير أو الشر في الفعل الإنساني من ثلاثة أوجه: الأول إن كان موافقاً للعقل أو مخالفاً له. والثاني: الظروف من حيث هي أغراضي للفعل. والثالث: الغاية التي يتوقف عليها أي نسبته إلى علة الخير.

ولما كان الفعل الإرادي يشمل فعلين: الباطن والظاهر فلا يمكن أن يكون الفعل خيراً مطلقاً إلا إذا اجتمعت له أوجه الخير كلها لأن كل نقص هو شر. والقديس توما يسمي مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحي. فلكل موجود قانون منطبع في ما هيئته: فالموجود غير العاقل يتبع قانونه، والموجود العاقل يدرك قانونه فالقانون الخلقي خاص بالعقل.

وهذا المعنى من معاني العقل العملي وهو معنى الخير وصيغته: ((يجب اتباع الخير واجتناب الشر))(٣٧).

من خلال استعراضنا لفلسفة القديس توما الأكويني نجد أن الأكويني قد لخص الفكر المسيحي في فلسفته وجمع فيها حصيلة تجارب التوفيقيين اليهود والحسيين والمسيحيين فإننا نجد أثر فيلون وابن ميمون في فكره هذا فيما يتعلق بالكتاب المقدس وما يعرف بالعهد القديم باعتباره كتاباً مشتركاً بين اليهودية والمسيحية.

كما أنه جمع تجارب القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس ألبرت الكبير إلى جانب الشروح الأفلوطينية على الفلسفة اليونانية من أفلاطون وأرسطو ورواقية وفيثاغورية. مضيفاً الشروح العربية الإسلامية عليها كما جاءت في كتب ابن سينا والفارابي وإخوان الصفا وابن رشد وإن كان قد هاجم ابن رشد لقوله بقدم العالم وأزليته ورفض فكرة وحدة الوجود عند كل من أوغسطين والمتصوفة

حيث رفض فكرة التوحيد بين الله والعالم إلا أنه لم يخرج عن الإطار التوفيقي وإن كان يميل إلى الأفلاطونية وعالم المثل فيها مركزاً على فكرة الخير وأنها فكرة إلهية، لا بل إنه أكد فكرة أن الله هو الخير المحض وهذا ما يوافق الفكرة الأفلاطونية بأن الله هو مثال الخير وهو رئيس عالم المثل ومبدعه وهو الواحد المتوحد فيه، ليجد نفسه خير ما يمثل الفلسفة التوفيقية في الفلسفة الدينية بشكل عام والفلسفة المسيحية بشكل خاص.

وإننا لو استبدلنا بعض العبارات في فلسفته وبعض الأسماء لما اختلف علينا نهجه التوفيقي عن أي فيلسوف يهودي أو مسيحي أو مسلم لذا كان ممثل الفلسفة التوفيقية في نهاية القرون الوسطى وكان له أثره الكبير على مفكري الفلسفة الحديثة الذين نهجو نهجاً أيمانياً واعتبر رائداً لهم وإن كان توما الأكويني قد فصل بين الفلسفة و الدين مع استبقاء الصلة بينهما. وفي مجال نقده لابن رشد و أوغسطين أثار حوله ضجة كبيرة تجاه ذلك إلا أنه لقي حظوة كبيرة لدى الكنيسة الكاثوليكية العليا ووقفت إلى جانبه معتبرة أن مذهبه يعتبر معجزة من المعجزات وقد أيد ذلك جميع الباباوات و أعلن البابا في ١٣٢٣ م أن توما الأكويني قديس واعتبر الكنيسة البابوية معجزة جديدة في مواجهة الفلسفات الحديثة التي كانت مفعمة بالإلحاد و اللا أدرية. فوجدت الكنيسة عند توما الأكويني أسلحة فلسفية تحارب بها هذه التحركات المعادية للدين و الكنيسة.

ولكن ما هي قيمة الفلسفة المسيحية في مجال التأويل. يقول السيد محمد يوسف مرسي في كتابه ((بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط)): ((كيف سيعمل رجال هذا الدين إزاء هذه الفلسفة؟ أينكرون ما فيها من حقائق تعارض كتابهم المقدس وحين ذاك لا يتكلفون عناء تفسير ما جاء بكتابهم تفسيراً فلسفياً؟ أم يعترفون بها، وإذاً لا بد من تأويل بعض النصوص لتتفق وتلك الحقائق؟ هكذا وضعت المشكلة أمام مفكري العصر المسيحي وفلاسفته من أول ظهور المسيحية إلى نهاية العصر الوسيط بل إلى هذه الأيام كما وضعت من قبل أمام مفكري اليهودية وكما ستظهر من بعد أمام فلاسفة الإسلام.))(٣٩)

ثم يقول السيد مرسي: ((وإذاً ، وإذا كان الأمر هكذا ، إي إذا كان الإنجيل قد حوى ما هو حقٌ من الفلسفة اليونانية ، بل حوى حقائق أخرى لم يصل إليها هؤلاء الفلاسفة اليونان وكان الإنجيل إذا أخذت نصوصه كلها حرفياً لا تظهر منه هذه الحقائق، كان لابد من تأويل بعضها ليظهر ما فيها من المعاني الخفية الفلسفية. وهذا الموقف و الأمر كما ذكرنا ، هو ما وقفته الكنيسة من أول أمرها حيث قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معاني متعددة ووجوب التأويل أحياناً حسب ما تعارف اليهود قبلهم عليه من قواعد وأصول))(٤٠) وكذلك كانت مدرسة الإسكندرية التي ركزت على مبدأ التأويل المجازي للكتاب المقدس وهذا كان سائداً في العصور الوسطى. فكليمان الإسكندري المتوفي ٢٢٠م يرى تاويل ما جاء في الكتاب عن قصة خلق العالم في ستة أيام لأن الله – كما يقول – لم يخلق شيئاً في الزمان الذي لم يوجد إلا مع العالم نفسه (الأب مارتان - فيلون). ونرى أوريجين يسير على نفس النهج فهو يعتبر مثل فيلون: المعنى الحرفي الظاهر كالجسم والمعنى المجازي الخفي مثل الروح وهو يؤول التجسيم في الله وخلق العالم في ستة أيام وموضوع خلق حواء من ضلع آدم.... أما القديس جيروم المتوفي ٤٢٠م يؤكد على التأويل ولكن بشرط أن يتفق التأويل مع العقيدة(٤١). ويجب ألا ننسى ابيلارد المتوفي ١١٤٢م الذي كان متأثراً بفيلون فلقد تمكن من التوحيد بين آراء أفلاطون وما جاء به الإنجيل.

حتى أنه أثار حفيظة القديس برنارد الذي وقف موقف المعارض لأبيلارد والذي أصر على الالتزام بحرفية النص. حتى أننا نجد في القرن الثالث عشر البرت الكبير المتوفي ١٢٨٠م والذي اعتبر بحق ممثل التفسير الحرفي فهو يرى أنه لا يوجد إلا تفسير واحد حرفيّ أن يسمى تفسيراً وهو الذي يشرح المعنى المراد من المؤلف والذي يوحيه النص نفسه. وأن أي فكرة لا يوحي بها النص لا يكون بها أية قيمة.

ولا تستحق أن يلقي المرء لها بالاً. ويبقي الصراع محتدماً بين أنصار التأويل وأنصار النص الحرفي فقد يسود هذا أحياناً وقد يسود ذاك ونحن إذ ندرس التأويل

كعلم أخذ معاييره وقوانينه من خلال الدراسة ونقارن بين التأويل عند المسيحيين واليهود لنجد أن أهل التأويل لم يكونوا مبتدعين مذهباً جديداً أو ديانة جديدة وإنما كان دافعهم الحرص على الدين ومجابهة الآراء الإلحادية والمادية التي ركبت موجة العلم وأخذت بظاهرات العلم تعارض الآراء الدينية. فانبرى أصحاب التأويل للرد عليهم ومن خلال الظاهرات العلمية على أساس أنها لا تتعارض مع الدين وباعتبارنا ذكرنا هذا العلم الذي أطلقنا عليه علم التأويل أو فلسفة التأويل عند الأقوام القديمة ولدى كل من الديانتين اليهودية والمسيحية. فهل سرت العدوى لتصل إلى الديانة الإسلامية؟ وما هو مدى التأثير الحاصل بين اليهودية والمسيحية وبين الإسلام؟ وهل كان الفلاسفة التأويليون المسلمون قد تأثروا بمن سبقهم؟ أم أنهم اجتهدوا بمعزل عن غيرهم؟ أم أنهم استطاعوا التأثير بغيرهم؟ هذا ما نريد أن نعرفه ونتعرف عليه من خلال دراستنا التالية.

فهارس ومراجع ومصادر الباب الأول

١ - الظاهر والباطن: محمد علي حلوم

٢ - سورة الأعراف: ١٤٣

٣ - الظاهر والباطن: محمد علي حلوم

٤ - الأويانيشادا: هي من أقدم الكتب على شكل رسائل مكتوبة باللغة السنسكريتية وتشرح فيها الحكمة الباطنية في العقائد الفيدية في الهند.

٥ - الظاهر والباطن:محمد علي حلوم

٦ - نفس المصدر السابق

٧ - مغامرة العقل الأولى: فراس السواح

٨ - خريف الفكر اليوناني: د. عبد الرحمن بدوي

٩ - بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط: محمد يوسف مرسي

١٠ - تاريخ الأدب اليوناني: كروازيه.

١١ - بين الدين والفلسفة: محمد يوسف مرسي

١٢ - فيلون: مارتان

١٣ - الأفكار الدينية و الفلسفة: برهييه.

١٤ - خريف الفكر اليوناني: د. عبد الرحمن بدوي.

١٥ - نفس المصدر السابق.

١٦ - نفس المصدر السابق.

١٧ - - نفس المصدر السابق.

١٨ -إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي.

١٩ - دائرة المعارف الإسلامية.

٢٠ - دلالة الحائرين: ابن ميمون.

٢١ - نفس المصدر السابق.

٢٢ - نفس المصدر السابق.

٢٣ - نفس المصدر السابق.

٢٤ - تاريخ الفلسفة الأدبية في العصور الوسطى: يوسف كرم.

٢٥ - نفس المصدر السابق.

٢٦ - الكتاب المقدس: سفر التكوين.

٢٧ - الكتاب المقدس: سفر التكوين.

٢٨ - الكتاب المقدس: سفر التكوين.

٢٩ - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى: يوسف كرم

٣٠ - نفس المصدر السابق.

٣١ - نفس المصدر السابق.

٣٢ - نفس المصدر السابق.

٣٣ - نفس المصدر السابق.

٣٤ - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى: يوسف كرم.

٣٥ - نفس المصدر السابق.

٣٦ - نفس المصدر السابق.

٣٧ - نفس المصدر السابق.

٣٨ - بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط: محمد يوسف مرسي

٣٩ - نفس المصدر السابق.

٤٠ - نفس المصدر السابق.

٤١ - نفس المصدر السابق.

الباب الثاني

التأويل عند المسلمين

الفصل الأول

التأويل ومشكلاته في العهد الإسلامي الأول

بدا الإسلام منذ هبوط الوحي على النبي محمد (ص) بصدور الأمر الإلهي: (اقرأ)) عن طريق الملاك جبريل و (اقرأ) من القراءة و القراءة هي مفتاح العلم ولكن النبي الأمي العربي الذي يجهل العلم الإلهي و أميته كانت بعدم معرفته العلم الإلهي لذا كان جوابه: ((لست بقارئ)) أي أنه لا علم له بالقراءة الإلهية أو العلم الإلهي وكرر جبريل الأمر ثلاثاً فاستمع الرسول بعدها للأمر وبدأت منذ ذلك القراءة الإلهية وكان أولها: ((اقرأ بسم ربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم.)) (١)

وكان أول علم تلقاه الرسول هو اسم الله وباسم الله يبدأ العلم الإلهي فالله هو الذي علم الإنسان ما كان يجهله وطبع في عقله الذي هو اللوح بالقلم وهو وسيلة الكتابة فالعلم الإلهي قراءة وكتابة، هو تعليم الإنسان ما يجهله عن الطبيعة وقوانينها وسننها التي ما يزال الإنسان يكتشف منها ما بقي مجهولاً أكثر مما علم ولكن الإنسان الذي بدأ القراءة وبدأ العلم وهب الله له العقل فلا بد أن يصل إلى المعرفة الكاملة وعندما يصل إلى المعرفة الكاملة يدخل عالم الخلود وهذا هو حلم الإنسان وطموحه منذ القديم.

ومن ((اقرأ)) بدأ التفسير وبدأ التأويل وانشغل المسلمون انشغالاً كبيراً في التأويل واتفقوا أحياناً في ما بينهم واختلفوا أحياناً كثيرة وبدأ التمذهب وبدأت الفرقة و الفرق ولكل منها تأويلها ولكل منها اجتهادها ونحن في طرقنا هذا الباب لا نقصد هذا ولا تنفخ في نار الخلاف وإنما نعني من ذلك الوحدة لأننا نعتقد أن القرآن و الحديث حمال أوجه لأنه جاء على لسان الرسول الكريم محمد (ص)

ولجميع البشر دون استثناء.

وهذه الأوجه يجب أن لا نقصد فيها الفرقة و التناحر وإنما نعني زيادة العلم وزيادة المعرفة. فالإسلام بتعدديته يمثل غنى لا افتقاراً يمثل تنوعاً لا حصراً.

إن التنوع يعطيه ميزة على غيره من الأديان و الحصر الذي يدعو إليه البعض يجعل الإسلام في إطار ضيق ولا يبيح له هذا الإطار الخروج إلى الأفق الرحب حيث العالم الأخر، يفكر في بناء أخر. لقد بدأ الإسلام منذ نشوئه بالعلم بالقراءة مفتاح العلم وحض كثيراً على العلم و التعقل والتفكير وكل فروع المعرفة. فالإسلام يسير جنباً إلى جنب مع العلم و العلم جزء لا يتجزأ من الإسلام.

ولا يجوز أبداً أن نفكر بإن الإسلام يقف في يوم من الأيام في مواجهة العلم. لأن الخسارة من ذلك كبيرة جداً لكل من العلم و الإسلام.

ونحن لا نحمل الإسلام تبعة التخلف الذي يعاني منه العالم الإسلامي اليوم وإنما نحمل ذلك على من أراد أن يبعد الإسلام و المسلمين عن تيار العلم وتيار التقدم مدعياً أن ذلك حرام على الإسلام و المسلمين على الرغم من أن الإسلام غير ذلك وهدفه واضح في مواكبة العلم و التقدم وأمامنا الآيات العديدة التي تحض على ذلك و الأحاديث الكثيرة التي تدفع نحو العلم. إن مفهوم التعددية غير مفهوم المذهبية فالتعددية تعني التنوع بما في التنوع من مزايا إيجابية بينما يضفي التمذهب أحياناً سلبية منغصة عندما يقترن التمذهب بالتعصب الذي يثير خلافات ونزاعات ظلت على مدى العصور تسبب كوارث إنسانية وتخلف وراءها ضحايا حرّم الإسلام ارتكاب مثلها من أعمال.

فلقد حرّم قتل النفس الإنسانية بدون حق: ((ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق)) فالتمذهب و التعصب دخلا على الإسلام دخولاً إذا ما أقترنا معاً.

أما الرأي ووحدة الرأي فهي الغاية التي يرمي إليها الإسلام، وعلى المسلمين أن يعملوا مع اختلاف آرائهم على أن يجسدوا وحدة الصف من خلال التباين في الرأي

لا تفرقة الصف وإن الإسلام قد فسح المجال للاجتهاد ولتعدد الاجتهاد ولم يكن الإسلام في زمن ظهوره وفترة نموه ضيقاً هذا الضيق الذي يفرضه عليه التعصب وإنما عرف بالسماحة و السعة وكم كان الرسول يجادل الناس من مذاهب وأديان مختلفة وكان يستوقف الناس أحياناً ليناقش ما يرده من أسئلة الله عن طريق الوحي وإن نقاشه مع وفد مسيحي نجد أنه لشاهد على سعة صدر الرسول الكريم وعلى أنه لا ينطق عن الهوى. حيث سأله الوفد عن معنى الروح فاستبطأهم بعض الوقت وسأل ربه عن الروح فنزلت الآية الكريمة ((يسألونك عن الروح.قل: أمرها عند ربي)) (٢) وكان الوفد قد تيقن أن هذا كان جواب نبي لا شك فيه. لأن أمر الروح ليس من خاصية أي موجود غير الله فامرها عند الله.

ونحن في بحثنا هذا في التأويل الإسلامي سوف نقسم البحث للحديث عن آراء من نفوا فكرة التأويل وهاجموها واعتبروا أن لا تأويل لقول الله ولا تبديل لسنته.

وهم الظاهريون الذين اعتقدوا أن الآيات يجب أن تفسر تفسيراً لغوياً وشرحاً للمعاني ولا يجب أن تفسر بغير ما ظهرت عليه. وهؤلاء وقفوا في وجه كل تأويل أو اجتهاد في الدين. يقول السيد محمد عمارة في كتابه المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد: ((ويتصل بهذه القضية قضية التأويل، اختلاف مراتب الناس في فهم مرامي النصوص ووعي ما في باطنها من دلالات فالناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هم من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون (٣) وصنف هم من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع و الصناعة أعني صناعة الحكمة)) ولذلك فإن السبب في ورود الشرع وفيه الظاهر و الباطن، هو اختلاف نظر الناس و تباين قرائحهم في التصديق و السبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما)) (٥) ((ويرتبط بقضيتي التأويل ومراتب الناس عند ابن رشد تصنيفه للكتب التي يكتبها الفيلسوف. فهناك كتب للعامة والجمهور الذين يحصل لهم التصديق بوساطة الأدلة الخطابية والوعظية والشعرية

وهم لا يستطيعون استخدام أدوات أخرى غير هذه الأدوات في تحصيل التصديق واليقين وهناك كتب لأهل الجدل الذين يحصل لهم العلم بالأدلة الجدلية ثم هناك الصفوة من أهل البرهان الذين يستطيعون تحصيل ما في كتب صناعة الحكمة من حقائق جاءت ثمرة للبرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية فهي تخطر على الشرع والحكمة.)) لقد نقل السيد محمد عمارة عن ابن رشد تصنيفه الناس بالنسبة لمشكلة التأويل إلى ثلاثة أصناف: الصنف الأول كما سميناهم الظاهريون الذين لا يقرون بضرورة التأويل لأنهم إما لا يريدون إتعاب أنفسهم بالبحث عن المعاني الصحيحة للآيات أو أنهم لا يريدون التأويل لهدف شخصي أو أساسي أو غاية اصطناعية تشير إلى أن التأويل يضر بمصالحهم والبعض الآخر لا يريد الخوض في مسألة التأويل لكيلا يصلوا في تأويلهم إلى معانٍ تخالف رأي الله، فهم في غنىً عن ذلك.

أما الصنف الثاني فهم أهل الجدل أو علماء الكلام الذين تأولوا من أجل الجدل وبقصد إثبات رأي مذهبهم أو طائفتهم وفي أكثر الأحيان يرتبط مثل هذا الجدل بالتعصب الأعمى كما حصل في مشكلة خلق القرآن عند المعتزلة والرأي المضاد لهم وما جرّ هذا الأمر من متاعب لكلا الطرفين.

أما الصنف الثالث فهم أهل الحكمة الذين يتأولون تأولاً علمياً ويجعلون الشريعة والحكمة أمراً واحداً ، لا تتناقض مقولات كل منهما وإنما تتفق مقولات الفلسفة مع مقولات الدين وبهذا يتفق التأويل الديني مع أحكام الفلسفة.

ونحن في بحثنا هذا سنجعل من تقسيم ابن رشد وتصنيفه أساساً من أسس بحثنا محاولين أن يكون بحثنا موضوعياً وعلمياً غايته الحقيقة التي ينشدها كل الناس ونحن نطمح أن تكون رائدنا في البحث وسنترك كل أمر يسبب في طرحه أثاراً خلافية وشقاقيه لأننا لا نهدف إلى الفرقة والخلاف وإنما نهدف إلى تقريب وجهات النظر لنخلص بالنتيجة إلى نسيج منسجم على أمل وحدة الهدف عند

المسلمين ولإعادة بناء ماضي حضارة إسلامية لها تأثيرها في هذا العالم المترامي والمتباعد الأهداف.

إن الفراغ الفكري الذي تعاني منه الحضارة الصناعية الحديثة وأبعادها المادية البحتة تدفعنا إلى التفتيش عن معانٍ روحية سامية تعطي الأمل لنفوسنا بأن السعادة والخلود ليسا أمراً مستحيل البلوغ إذا ما فكرنا ملياً بكون الحياة الروحية تقف إلى جانب الحياة المادية. وحيثما تبشرنا الحياة المادية بالفناء في العدم تعدنا الحياة الروحية بالخلود في عالم آخر لا علاقة لما يسمى بعالم الكون والفساد فيه. ونرجو أن نستطيع تقديم الجديد في بحثنا والاستفادة والفائدة.فإن الإفادة هدف مقترن بالاستفادة وبالله التوفيق ومنه العون.

الظاهر والباطن:

لقد قلنا أن التأويل تجاوز فكرة التفسير والشرح اللغوي التي بدأها المسلمون الأوائل منذ عهد الرسول (ص) وعهد الخلفاء الراشدين وقد اشتهر بعض المفسرين الأوائل مثل ابن عباس وأبي ذر الغفاري وأنس بن مالك وكثيرين غيرهم والذين حافظوا على الشرح اللغوي وكان البعض منهم يتجاوز هذا الشرح ويوضح بعض المقاصد التي يرمي إليها النص بحسب توجيهات الرسول للسلف الصالح.

وقد بدأ البعض أيضاً يصرّح بمسألة الظاهر والباطن فبدأ الرأي مبكراً أن لكلّ نصّ ظاهراً وباطناً وأن الظّاهر أراد به الله أن يفهمه الناس جميعاً دون الحاجة إلى تبصّر وتمعّن أمّا الباطن فقد خصّ الله بعض الخاصّة والذين وصفهم الله بأنهم ((الراسخون في العلم)) فقد ميزهم الله وخصهم بعلمه وهو علم الباطن المحفوف بسرّ الألوهية والموصوف بعلم الربوبية (٧). ولكن مسألة الظاهر والباطن رغم الإقرار بها من الجميع وورودها بالنصوص التي تشرحها وتشير إليها بكل وضوح إلا أنها أصبحت مصدر خلافات كبيرة بين المذاهب والطوائف الإسلامية.

وانقسمت هذه المذاهب والطوائف إلى فئتين واضحتين:

الطائفة الأولى: آمنت بالظاهر وحده وأنكرت ما يسمى بالباطن.

وأصرت على أن كلام الله لا يحتاج إلى أكثر من التفسير اللغوي لأن كلام الله أتى واضحاً بظاهره لا يحتاج إلى تبيين أو توضيح ، لأنه أتى بشكل أوامر وأحكام بينة بذاته. وعلم الله علم لا يحتاج إلى ما يدعي المتأولون إلى باطن أو شرح لهذا الباطن (٨). وقد أطلق على هذه الفئة ((الظاهريون)) ويمثلهم من المفكرين المسلمين الإمام أبو حامد الغزالي والإمام ابن تيميه وغيرهم من السلفيين.

الطائفة الثانية: وهي التي آمنت بأن النصوص القرآنية لها وجهان: ظاهر وهو لجميع العامة وباطن وهو للخاصة الذين أولوا واجتهدوا في توضيح المعاني التي يرمي إليها النص وهذه المعاني ليست واضحة في الظاهر وإنما هي مختبئة وراء الظاهر.

ولا يستطيع كل إنسان أن يصل أليها وإنما تمكن الخاصة الذين خصهم الله بعلم الباطن وهو علمه وتستطيع هذه الخاصة الحصول عليه عن طريق التفكر والرياضة العقلية وهذه المعاني هي التي يريدها الله تعالى من النص و من فهمه أما الأوامر و الأحكام فان الخاصة و العامة متفقون عليها و ليست مجال خلاف بينهم · قال الأستاذ محمد يوسف موسي في كتابه (بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط) ·(و قبل الكلام عن التأويل لدى مفكري الإسلام نشير أولاً إلى أن تفسير القرآن – و كم بين التفسير الذي يراد منه فهم القرآن و بين التأويل الذي يراد منه الاستدلال لرأي مذهب معين من فرق – كان ينظر إليه في فجر الإسلام و الصدر الأول منه بعين الحذر الشديد إذ كان رجال السلف الصالح يتهيبون القرآن.)

روى ابن سعد في كتابه (الطبقات الكبرى) أن القاسم بن محمد بن أبي بكر و سالم بن عبد الله بن عمر كانا يمتنعان عن تفسير القرآن إذ يريانه أمراً خطيراً (١٠). كما ضرب الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بدرته ضرباً وجيعاً رجلاً كان

يسأل عن متشابه القرآن (١١). وكذلك كان الأمر في أيام بني أمية (١٢).

ولكن السلف الصالح كانوا لا يمانعون بل ويحبذون تفسير القرآن بالمأثور الثابت عن الرسول (ص) والصحابة والتابعين بالنقل الصحيح وخير مثال لذلك نجد تفسير الطبري ويقول السيد موسي (١٣): ((ومع هذا فلم يلبث القرآن أن ناله ما نال الكتاب المقدس من قبل ، الأمر الذي نقده بشدة سبينوزا من قبل فقد ظهرت التأويلات المجازية لكثير من آياته على أيدي المعتزلة والمتصوفة والشيعة ، بل قبل هذه الفرق أيضاً لكن رجال هذه الفرق هم الذين توسعوا في هذا الضرب من التأويل ، وكان لهم من اصطناع هذه الطريقة أغراض محدودة ، ولهم لبلوغ هذه الأغراض وسائلهم الخاصة.)) (١٤) وقبل أن نميز بين عدة أنواع من التأويل لابد من معرفة المشكلات الأساسية التي عالجها التأويل وكانت مصدر خلافات بين المسلمين وانقسم المسلمون بموجبها إلى عدد من الفرق وخلقت بين هذه الفرق خصومات كبيرة لم تقتصر على الخصومة الكلامية وإنما تعدتها إلى حروب بينهم ومجازر كانت علامة سوداء في تاريخ العرب والمسلمين ما نزال حتى الآن نحصد نتائجها وتتأثر الأجيال الحاضرة في مآسي الماضي. ولعل البعض يشعرون بوجود خصومات لا يستطيعون تفسيرها ولا أدلجتها سوى أنها من مشاعر الكراهية والحقد الذي لن يمحوه الزمن رغم عصور التنوير الحديثة التي أباحت حرية الرأي والاعتقاد والتعبير والكلام بحسب ما يعتقد الفرد وبما لا يضر بالعقد الاجتماعي الذي يقوم عليه المجتمع.

أهم مشكلات التأويل:

عندما بدأت الفتوحات الإسلامية وجد العرب المسلمون أنفسهم في مواجهة أقوام عديدين وديانات لها أصولها العريقة في المجتمع وثقافات لها أسسها الحضارية ومدارس تعليمية لها وزنها في مجال العلم والمعرفة. وكانت الديانة الجديدة تفرض نفسها بين هذه المجتمعات المتباينة والمتنوعة في ثقافاتها وأفكارها.ولم تقاوم هذه

الشعوب الديانة الجديدة وإنما تقبلتها برحابة. وقد وجد المسلون الأوائل صعوبة في فرض التغيير مع الإبقاء على بعض الرواسب القديمة التي بقيت كعادات مشتركة وقد اندمجت في العهد الجديد ولم يجد الناس صعوبة في ذلك وإنما كانت تسير بشكل حسن. وقد ساعد في ذلك الروح الإسلامية السمحة وسهولة الواجبات والفرائض الإسلامية إذا ما قيست بغيرها من الديانات الأخرى. ولكن بدأ الناس يتساءلون أسئلة لم يكن المسلمون الأوائل يعيرونها الاهتمام لولا التنبه الذي حدث في مناقشات هذه الشعوب ومحاكاتها وإن كان حديث المباهلة مع مسيحي نجران الذي كان يروي عن الرسول (ص) كان عبارة عن تنبيه أولي لمشكلات الديانة التي اقتضت فيما بعد التاويل إلا أن المشكلة أخذت بعد الفتح بعداً حضارياً آخر استدعى أن يضع المسلمون أجوبة لهذه التساؤلات الكثيرة.

وإذا ما استعرضنا أهم هذه المشكلات نجدها كما يلي:

١ - <u>مشكلة الله:</u> الوجود الإلهي وجود لا شك فيه وقد أقرته مجمل الديانات السماوية وحتى الوثنية بعضها أو كلها. وقد بدأ التساؤل عن ماهية الله وماهية وجوده وعن ذاته وصفاته. وعن وجوده المنزه ووجوده المشخص. وكانت هذه المشكلة مصدر خلافات فكرية بين المذاهب أيضاً ودخل التأويل مدخلاً صعباً في توضيح هذه المشكلة فاعتمد أهل التأويل أول ما اعتمدوا على ضرورة تأويل الآيات التي تدل على التشخيص الإلهي ، وهي كثيرة في القرآن الكريم وأهمها: ((يد الله فوق أيديهم)) (١٥) و((كل شيء هالك إلا وجهه)) (١٦) و ((وجاء ربك والملك صفاً صفا)) (١٧) و ((إنني معكم أسمع وأرى)) (١٨) و((أنا معكم مستمعون)) (١٩) و ((لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة)) (٢٠) و ((والله سميع بصير)) (٢١) وهذه الآيات الكريمة دفعت الناس لاتخاذ موقفين متعارضين:

موقف المشبهّة أو المجسمة التي تدعي أن ظاهر الآيات تدل على التشخيص الإلهي وأن الله موجود مشخّص يشبه الإنسان وقد روي عن الرسول حديث ((إن الله خلق الإنسان على شاكلته)) (٢٢) وهذا الحديث يتفق مع آيات من الكتاب

المقدس تقول: ((إن الرحمن خلق الإنسان كمثله)) (٢٣). وقد أتهم بعض غلاة الشيعة بهذا القول ولكن الشيعة تنفي أن تقول بالتشخيص وإذا كان التشخيص ارتبط بما كان (عبد الله بن سبأ) اليهودي الذي أسلم والذي زعم الرواة أنه دعا إلى تأليه الإمام علي وأن الإمام علياً نفاه عندما سمع بهذا القول ويقال أن جماعته قد أحرقوا بالنار حيث قيل أن الله يحرق ويعذب بالنار وأن هذا الحديث مشكوك بصحته حتى أن الشيعة تنفي أن يكون هناك شخص في التاريخ يدعى عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم وكان من أنصار وشيعة الإمام علي.ويعتبرون ذلك دساً رخيصاً على الشيعة.وعلى فكر الإمام علي المتقدم في الإسلام.

أما الموقف الثاني المعارض لذلك وهو موقف أهل التأويل الذي يؤكد على أن وجود مثل هذه الآيات الكريمة تستدعي التفكير بها وأن الله جل جلاله حاشاه أن يكون مشخصاً وأن يتصف بالصفات الآدمية وإذا كان العكس صحيحاً فالتشبيه نسبي في مجال الصفات أما أن يكون لله صفة ، فهذا يتناقض مع الآيات الأخرى التي تؤكد على التنزيه الإلهي فالله ((ليس كمثله شيء)) و ((هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد)) فإذا سلمنا مع المجسمة بالاعتماد على الظاهر وحده أوقعنا القرآن بالتناقض وهذا أمر غير ممكن لأن كلام الله لا تناقض فيه. فالله في المفهوم الإسلامي العام منزه عن المادة لأن كل ما هو مادي من مخلوقاته وإنه لمن الطبيعي أن يتميز الصانع عن مصنوعاته فهو جل جلاله لا يوصف بشيء وموجود لا يحد وجوده شيء لا في الزمان ولا في المكان. وأما أسماؤه فهي صفات ويقول المجسمة أن الأسماء صفات تشخيصية أما أهل التأويل الباطني فتقول أن الصفات هي عين الذات فهو سميع بذاته بصير بذاته ناطق بذاته. ولا يمكن أن يحدد العبد الإنساني ذلك بآلة الأذن أو العين. فهو الروح المحض الذي لا يتصل بالمادة. وهناك موقف ثالث يعتبر موقفاً وسطاً بين أهل الظاهر وأهل التأويل وبين المشخصة وبين أهل التأويل وهم يعتبرون أنفسهم من أهل التأويل وهم المتصوفة حيث يدمجون بين التشخيص و التنزيه ويعتقدون أن الله قريب من العارف قرب المشاهد من الشاهد ويرون أنه لا يقف المرء

عنـد مشـاهدة الله المشـخص للعـارفين وإنمـا لا يصـبح الفـرق بعيـداً بـين المشـاهد والشـاهد بل يمكـن أن يتحد الشـاهد والمشـاهد في حـالات الكشـف المباشـر الـذي يكشفه الشاهد للمشاهد العارف. وهذا مبدأ وحدة الوجود بل وحدة الشهود عند المتصوفة وقد صرح أكثرهم بذلك وأبطن البعض التصريح به. ونفاه البعض تقية وخوفاً فالصوفية فلسفة مادية روحانية تعتبر أن الوجود هو وجود الجوهر والله هو الجوهر الروحاني المحض ولكن كل روح في المادة منه ، فيض منه.

وقد أوضح السيد فاروق الدملوجي في كتابه (٢٤) ((الألوهية في المعتقدات الإسلامية)) قائلاً ٠ و جمد بعض أهل الحديث من رجال السنة المتأخرين حول نصوص القرآن و استندوا الى ظاهر الآيات القرآنية فلم يتحركوا عنها قيد شعره لفرط تدينهم حتى وصلوا إلى التجسيم فجعلوا الله مجسماً يمكن إدراكه بالحواس الخمس و هو في موضع دون موضع ٠ وانه على السماء دون الأرض و انه على العرش دون سواه من المواضع و أثبتوا له السمع و البصر و العين و الوجه و اليدين بدون تكييف و لا تمثيل مستندين بذلك على ظاهر النصوص القرآنية كقوله تعالى في الكلام و النظر ٠ (وكلم موسى تكليما)(٢٥) فيزعمون أن الله تكلم بصوت و أدرك موسى منه الكلام بسمعه ٠و قوله تعالى (ولا يكلمهم الله و لا ينظر إليهم) (٢٦) وقوله (ووجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظره) (٢٧)أي سيكون النظر بالعين المجردة و هي من الحواس الخمس و في السمع و البصر قوله تعالى (وهو السميع البصير)(٢٨) وفي العين قوله تعالى (و لتصنع على عيني) (٢٩) وقوله تعالى (واصنع الفلك بأعيننا)(٣٠) وقوله تعالى (فانك بأعيننا) (٣١) وفي حديث لعبد الله بن عمر أن النبي (ص)ذكر الدجال فقال: (تعلمن أنه أعور و أن الله ليس بأعور)(٣٢) و رواية ابن عباس ٠(إن ربكم ليس بأعور فيقول المحدثون هذا بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور. وفي المجيء قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) (٣٣) وقوله تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفا) (٣٤) وحول العرش والاستواء قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) (٣٥) وقوله تعالى (ثم استوى على العرش) (٣٦) وقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)

وقوله تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله) وفي النفس قوله تعالى (وتعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) (٣٧) وفي الجهة والمكان قوله تعالى (أو المعارج تعرج الملائكة والروح) (٣٨) وقوله تعالى: (أمنتم من في السماء) (٣٩) وقوله تعالى: (يخافون ربهم من فوقهم) (٤٠) و قوله تعالى (إني موفيك و رافعك إلي) (٤١) و قوله تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) (٤٢) قوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات) (٤٣) وقوله تعالى (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض) (٤٤) وفي القدرة قوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان) (٤٥) وقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (٤٦) وقوله تعالى (بيدك الخير) (٤٧) وقوله تعالى (إن الفضل بيد الله) (٤٨) وقوله تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة) (٤٩) وقوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) (٥٠) وقوله تعالى (والسماء بنيناها بأيد) (٥١) وقوله تعالى (تبارك الله الذي بيده الملك) (٥٢) وقوله تعالى (لا تقدموا بين يديّ الله ورسوله) (٥٣) وقوله تعالى (وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (٥٤) ويقولون إنه خلق آدم بيده مسيساً ولم يخلق ذا روح بيده غيره ومن يقل خلاف ذلك فإنه المعطل ليدي الله وفي حديث عن كعب الأحبار (لم يخلق الله بيده غير ثلاث، خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده) (٥٥) ويقولون أنه في موضع وأنه على السماء وأنه على العرش دون ما سواه من المواضع ، وفي رواية أبي داود عن سيد الرسل (أن الله فوق عرشه فوق سماواته) (٥٦) وأنه قال للأمة السوداء (أين الله؟ قالت في السماء، فقال أعتقها فإنها مؤمنة) (٥٧) وأنه قال (ما بنى آدم بشر إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الرحمن فإن شاء أقامه وإن شاء أزاغه) (٥٨) وفي الكف في رواية عن أبي هريرة أنه قال (من فاوض الحجر الأسود فإنما يفاوض كف الرحمن) (٥٩) وفي حديث آخر (كلتا يديه يمين) (٦٠) وفي حديث آخر مثله (إن الصدقة تقع في يد الرحمن قبل السائل) (٦١) وآخر مثله (الركن – الحجر الأسود – يمين الله في الأرض يصافح به خلقه) (٦٢) وفي حديث عن قتاده (لما قضى الله خلقه استلقى ووضع لإحدى رجليه على الأخرى) (٦٣) وفي الأحاديث (لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه

فتزوي وتقول قط قط) (٦٤) وحديث آخر مثله عن ابن عباس (الكرسي موضع القدمين والعرش لا يقدر قدره إلا الله) (٦٥) وفي الرؤية قول سيد الرسل برواية عدي بن حاتم الطائي (ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه ترجمان (٦٦) وقوله (ترون ربكم يوم القيامة كما ترون الشمس والقمر جهاراً لا تضامون في رؤيته) (٦٧) وقوله برواية ابن عباس (آتي يوم القيامة باب الجنة فيفتح لي. فأرى ربي وهو على كرسيه أو سريره فيتجلى لي وأخر له ساجداً)(٦٨) وآخر (إذا تكلم الله بالوحي سمعوا له مثل صلصلة الحديد على الصفوان)(٦٩).وفي الحركة والانتقال قوله عن أبي هريرة (ينزل ربنا في كل ليلة إلى سماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الأخير فيقول من يدعوني استجب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له)(٧٠). ويقول المتكلمون منهم إنه تعالى يتحرك إذا شاء وينزل ويرتفع إذا شاء ويقوم ويجلس إذا شاء وإن إمارة ما بين الحي والميت التحرك وكل حي متحرك لا محالة... وفي وجه الله بمدلول المتعارف تستند المشبهة إلى ظاهر بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى (فثم وجه الله)(٧١) وقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه) (٧٢) وقوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (٧٣) وقوله تعالى (إنما نطعمكم لوجه الله)(٧٤) وقوله تعالى (إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى)(٧٥) ويقولون كل وجه هالك إلا وجه ذاته الذي هو أحسن الوجوه وأجمل الوجوه وأجمل الوجوه وأنور الوجوه الموصوف بذي الجلال والإكرام، الذي لا يستحق هذه الصفة غير وجهه ثم يقولون: إن الوجه منه غير اليدين واليدين غير الوجه... الخ)) (٧٦) ثم يقول تحت عنوان ملحوظة: ((هنا يرد على الخاطر، إذا رفضنا التأويل الذي يحتم القصد من كلمة (وجهه) هو ذاته تعالى وقبلنا الكلمات بظواهرها ومدلولاتها كما يزعم هؤلاء المشبهة والمجسمة وكان الوجه منه غير اليدين فماذا يكون مصير اليدين والقدمين والكف والأصابع بعد أن يكون (كل شيء هالك إلا وجهه)(٧٧)؟ وكان بعض فرق الغلاة من الشيعة مثل البيانية وغيرهم يقولون إنه يفنى كله غير وجهه وهو كفر العياذ بالله))(٧٨).

حرصنا أن ننقل رأي الأستاذ فاروق دملوجي في كتابه الألوهية في الإسلام وهو

يستعرض أهم الفرق المغالية الظاهرية وهي المشبهة والتي تقول في الله غلواً ولو كان الكاتب الكريم قد اتهم في ذلك غلاة الشيعة ولا شك أن في الشيعة غلاة وفي غيرهم أيضاً غلاة، والغلو موضوعه أخطر وأشد خطراً على الإسلام لأن الغلو منتهى التعصب.

ولم يضر الإسلام شيئاً سوى التعصب الذي أثر تأثيراً كبيراً على وحدة المسلمين وكان سبباً رئيسياً في انقسام الأمة وفرط عقدها الاجتماعي. ونحن نأسف لواقع العرب والمسلمين اليوم من الفرقة وقد مضى عهد طويل على الخلافات السياسية والمناحرات من أجل الخلافة والأمارة والقيادة وقد ذهبت العصبية القبلية وتمايزت الشعوبية في عصر القوميات والديمقراطيات ومع ذلك فإننا نجد ما نجده من التعصب والتشدد على التقاليد القديمة و كأن الكراهية التي كانت مزروعة من قبل تحرك الأحقاد وتوغر الضغائن في القلوب والنفوس وإنه لمن المفروض أن يراجع الناس مواقفهم ويعيدوا النظر في آرائهم لكي تتفق مع معطيات العصر ومتطلباته من حرية تفكير وحرية تعبير وحرية اعتقاد. وهذا يتطلب من كل فئة أو مذهب أو طائفة بدلاً من أن تفتش عن نقاط الخلاف التي تبعدها عن غيرها من الطوائف الأخرى عليها أن تفتش عن نقاط الاتفاق وهي كثيرة لا بل هي أكثر بكثير من نقاط الاختلاف وهذه النقاط ينطلق منها للوصول إلى تفاهم ووحدة في كثير من الآراء وهذه خطوة أولى للوصول إلى وحدة الرأي. وإن السيد دملوجي الذي يتبنى رأي المعتزلة في التأويل ينطلق من فكرة الألوهية وأنها الفكرة التي تستوجب التنزيه والتجرد عن المادة ويؤمن السيد دملوجي بأن القول بخلق القرآن صحيح عند المعتزلة لأنه ينفي عن الله تعالى كل صفة تشبيهية تجعل الله كما تراه المشبهة جسماً كالجسم الإنساني له كل أعضاء الجسنم الإنساني وله جميع الحواس المماثلة للحس الإنساني وإنما هي من حيث الجمال والكمال الأكمل والأجمل.

وهذا ما لا يفيد في الوصف الإلهي وفي جعل الصفات الإنسانية هي الطاغية على الصفات الإلهية التي يعتقد السيد دملوجي أنها عين ذاته وأنه لابد من التأويل لكي نتحاشى الوقوع في التشبيه و التجسيم وحاشا الله ذلك..

ويوضح السيد دملوجي أيضاً ما يدعيه المشبهه عن العرش و الكرسي و الاستواء على العرش وضحك الرب حيث ينقل حديث أبي موسى عن الرسول (ص) قال: يتجلى ربنا.... يوم القيامة)) وكذلك ينقل حديث رزين العقيلي أنه قال (يا رسول الله.أيضحك الرب. فقال نعم فقال لا نعدم من رب يضحك خيراً).

ويرى السيد دملوجي أن كل هذه الأحاديث من صنع اليهود. ويقصدون بها تدمير الإسلام من الداخل ويتهم السيد دملوجي الشيعة و الغلاة منهم بالسير وراء اليهود ونسج هذه الأحاديث ليؤكدوا أحقية أهل البيت بالإمامة و الولاية و الوصاية وإن أهل البيت أبرياء من ذلك ونحن نتمنى على السيد دملوجي أن لا يرمي كغيره التهم على أي فئة من المسلمين دون التأكد ولو دققنا في الأمر لرأينا أن الخلاف الكبير بين اليهود وغيرهم كان بين أهل البيت و اليهود الذين اعتقدوا بانتماء العرق وصفاء الدم وأنهم شعب الله المختار وان أنبياءهم ترجع إلى سلالة إبراهيم أو سام بن نوح فهم يرون أن سلالة النبوة انحصرت في ابناء إسحاق ويعقوب واسحق بن إبراهيم ويعقوب بن إسحاق فكيف يستطيعون قبول انتقال النبوة إلى رسول الله (ص) من سلالة إسماعيل بن إبراهيم هذا ما لا يقربه اليهود ولا يقبلونه وهنا مصدر الخلاف الأساسي بينهم وبين الشيعة فكيف نكيل إليهم هذه التهمة. ونغطيها عن غيرهم الذين هم المتهمون الحقيقيون بها.

إن على السيد دملوجي وغيره من الباحثين الذين يريدون الحقيقة عليهم أن يعتبروا أن الشيعة و السنة و المشبهه و المرجئة و الخوارج و القدرية وغيرهم جميعاً أقروا لأنفسهم بالإسلام ديناً وهو الدين الذي يرضى عنه الله تعالى و المقبول عنده لا غيره فعلينا أن نوضح هنا لكل من هؤلاء، ما يقرب العبد إلى ربه وما يبعده عنه فالتعصب لا يقرب العبد إلى ربه ولا يقرب الناس إليه وإنما ينفر الناس و العبد عن الله. وهذا ما لا نريده جميعاً من أجل التفاهم و الوحدة التي هي قوة حقيقية يجب أن نبلغها لكي نعود أمة يحترمها الآخرون ويقدرونها ويحسبون لها ألف حساب.

وعلينا أن لا نقول عن فئة كاملة أنها أخطأت في اجتهادها لأنها لا بد وأنها أصابت في ناحية من نواحي اجتهادها إذا لم نقل أنها أصابت الكثير منه.

وإن الذين يتمترسون خلف فكرة واحدة يعتبرونها أساساً في تفكيرهم ويرون الناس من حولهم على ضلال لأنهم غير مقتنعين بفكرتهم ومع ذلك فإنهم يدعون السعي إلى وحدة الأمة ووحدة الإسلام.

فالإسلام والأمة في واقعها الحالي لا يمكن أن تتوحد على رأي اجتهادي واحد وإنما يمكنها التوحد من خلال المحافظة على التعددية التي ربما تندمج في المستقبل لتصبح نسيجاً واحداً ولكن بالتدريج وبتأكيد نقاط اللقاء وتأجيل الحديث عن كل خلاف.

وقد عرف الرسول الكريم (ص) أن أمته ستختلف بعده وقد عبر عن ذلك بأكثر من قول يشير إلى ذلك ولكنه كان يميل إلى فكرة التعددية لأنها هي التي تنقذ الموقف الإختلافي إلى موقف يعتبر أن الخلاف في الرأي قوة وليس ضعفاً إذا ما أخذنا بالاعتبار حديث الرسول (ص) ((خلاف أمتي رحمة)) (٧٩) وهو يقصد الناحية الإيجابية من الخلاف حيث أنه عندما تظهر أراء عديدة فإن ذلك يعني تعدداً وتنوعاً وغنى في القصد والغاية. ولم يكن الرسول (ص) يقصد بأن الخلاف سوف يؤدي إلى نزاعات مسلحة وإلى ضحايا بريئة لمجرد أنها اجتهدت وفق ما جاء به الإسلام ولم تخرج عن النصوص التي جاء بها الشرع تعزيزاً للإسلام ودوره الحضاري أما اتهام المسلمين بعضهم ممن فطروا على الإسلام وكلهم ينطقون بما جاء به الإسلام من الشهادة والإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته ويقيمون لله فرائضه التي أمر بها.

إن اتهام أي مسلم أو أية فئة بالكفر أو الزندقة أو المروق من الدين لأنه أختلف في اجتهاده لبعض التفصيلات التي لم يرد فيها توضيح فهذا أمر لا يقبله الله ولا رسوله لأنه يأمر بالوحدة والرسول وحد الناس جميعاً في الجزيرة العربية تحت راية الإسلام وبدأ متسامحاً مع الجميع من أجل هذه الوحدة ولا يقبل الله ولا رسوله تضييع هذه الوحدة لأن فيها قوة الإسلام وقوة دين الله الذي لا يقبل غيره.

ونحن لا نقول بالتسامح مع من ارتد عن دين الله أو غيّر فيه أو يشك بوحدانية الله وبرسالة محمد (ص) أبداً لأن في ذلك الكفر والزندقة والمروق من الدين. وإذا كان السيد دملوجي يقترح التجديد في الدين بما يتلاءم مع العصر وهو يتجرأ في طرح مسألة هامة هي أن يكون لعلماء الدين مجمع أو مؤتمر يعطي الصلاحية في اتخاذ القرار وهو يأتي بمثل على الصلاة فالرسول (ص) صلى واقفاً وصلى متكئاً وصلى قاعداً وكذلك المسلمون الأوائل ويقترح السيد دملوجي أن معنى ذلك أن الصلاة ممكنة على الخشب كما هي في الكنائس المسيحية واليهودية وذلك تسهيلاً لأداء هذه الفريضة التي يمارسها المسلم كل يوم خمس مرات. وهذا الاقتراح وإن كان يثير حفيظة السلفيين الذين لا يريدون التجديد ، وإن كان طرح مثل هذه الآراء لم يحن وقتها لأن عامة المسلمين يعيشون في دوامة التفكير السلفي والذي شجعه الاستعمار بدءاً من الاستعمار التركي الذي كان يمارس كل وسائل التجهيل في الوطن العربي وفي العالم الإسلامي الذي كان يرزح تحت حكمهم من خلال الإمبراطورية العثمانية إلا أن مثل هذه الاقتراحات ستلاقي صدى إيجابياً في المستقبل تماشياً مع ركب العلم والحضارة ولا نعتقد أن مثل ذلك سيكون مخالفاً للإسلام ولا يمس جوهره الفكري والتقدمي. إن الإسلام هو الناسخ للأديان التي كانت قبله وآخر الرسائل السماوية التي أرسلها الله للناس هذه الصلة السماوية التي يظن بعض الناس أنها انقطعت منذ وفاة الرسول و هي بالفعل لم تنقطع و لو انقطع الاتصال هذا لكان ذلك نهاية الكون و قيام القيامة لا شك أن الرسول (ص) آخر الرسل لهداية الناس و لكن الصلة قائمة و من يفكر أنها انقطعت كأنه ينكر الوجود الإلهي أو كأنه يعطل دوره في رعاية مخلوقاته و مراقبته لهم و إن أحاديث المتصوفة في تجلي الله لا نستطيع تكذيبها أو نكرانها لأنها تقع ضمن هذه الصلة التي لا يقبل العقل انتهاءها ما دام يؤمن بوجود الخالق الصانع الذي أبدع كل شيء بفيض منه و لنعد إلى مشكلة الله التي هي أهم مشاكل التأويل لنجد علماء الكلام يختلفون أيضاً في تفصيلات وجوده فإذا كانوا قد اختلفوا في ماهية

وجوده فيما إذا كان شخصاً أو كان منزهاً فانهم اختلفوا أيضاً في رؤيته هل يمكن رؤية الله يوم القيامة أم لا يمكن رؤيته؟ و إذا كان يمكن ذلك فهل هو يرى عباده و ينظر إليهم؟ ولقد وردت آيات كثيرة في القرآن تشير إلى أن رؤية الخالق ممكنة يوم القيامة فالحياة في الجنة حيث رؤية الله و الحياة بقربه لقد خاطب الله سبحانه موسى (اخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى)و خاطبه أيضاً (لن تراني) و قال الرسول (ص) في رؤية الله (نور أنى أراه) و قال تعالى لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار وقال أيضاً (كلم الله موسى تكليماً) و أهم الاجتهادات في ذلك:

١ - الصفاتية أو السلفية الذين قالوا إن لله صفات ثابتة أزلية من العلم و الإرادة و القدرة و الحياة و السمع و البصر و الكلام و الجلال و الإكرام و الجود و الإنعام و العزة و العظمة و غير ذلك من صفات و هذه الصفات غير ذات الله و إنما مضافة إلى ذاته و يضيفون الصفات الجسمانية أيضاً كالمشخصة وهم منهم أيضاً.

٢ - الأشعرية المنسوبة إلى أبي الحسن الأشعري وهذا رأي عامة السنة و يرى الأشعري أن لله صفات فهو عالم بعلم و علمه واحد و قادر بقدرة و قدرته واحدة و متكلم بكلام و سميع بسمع و بصير ببصر و هذه الصفات أزلية قائمة بذات الله تعالى و القرآن المقروء قديم أزلي أما أفعال العباد فهي مخلوقة مبتدعة من الله مكتسبة للعبد و أنكر الأشعري كلام المعتزلة و رأيهم في مشكلة خلق القرآن حيث أنكرت المعتزلة أن يكون القرآن كلام الله لأن الكلام يحدد المتكلم و يعنيه و الله في رأي المعتزلة لا يمكن تحديده لأنه موجود بذاته و يرى الأشعري أن الله يخلق كل شيء بدون وساطة و هو يتصرف بمخلوقاته كيفما يريد و لو أراد إحراقهم و إدخالهم النار لفعل ذلك و ليس للعبد أي تأثير في توجيه إرادة الله تعالى (و الله خلقكم و ما تعلمون)(٨٥) و هنا نجد الأشعري يقترب من الجبرية في القول أن الله قدر على الإنسان أعماله و لا إرادة للإنسان في تبديل أو تغيير ذلك.

الجبرية: يرون أن الإنسان مجبر وغير مخير في كل أعماله لأن الله خالق كل

شيء)) (٨٦) ((والله خلقكم وما تعلمون)) وقوله تعالى أيضاً ((فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة)) (٨٧). و ((من يضلل الله فلا هادي له)) (٨٩) و ((فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء)(٩٠) و (أن تحرص على هداهم فان الله لا يهدي من يضل) (٩١) و هم أتباع جبر بن صفوان و كان يعارض المعتزلة و هو يرى أنه لا يجوز تشبيه الباري بصفة الخلائق لان ذلك يوجب التشبيه وهو ينفي أن يكون الله حياً عالماً ولكنه أثبت أن الله قادر موجد فاعل خلقاً وهذه الأوصاف لم يختص بها غيره من الكائنات وإنما انفرد فيها. والإنسان غير قادر على شيء وإنما هو مجبر في أعماله فلا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار.

المرجئة: وهم الذين رأوا تأجيل الأعمال وإرجاعها عن الإيمان. فالأساس هو الإيمان أما العمل فيمكن تأجيله ويكفي أن يفسروا الإيمان بأنه قول باللسان وإقرار بالقلب فالإيمان هو أصل الإسلام وقد شرحه الرسول (ص): ((الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله)) (٩٢) ويرون أن المعصية لا تضر بالإيمان ولا يضر بالإيمان سوى الكفر بعد الإيمان إذ أن كل عمل من الأعمال يحاسب عليه المسلم يوم القيامة وإن الله يغفر الذنوب. وهم عدة فرق فمنهم أصحاب غسان الكوفي ويرى أنه يكفي العبد أن يؤمن بالله ويقر بوحدانيته والمحبة لله تعالى وبما أنزل على عبده ورسوله جملة دون تفصيل. ومنهم سعيد بن جبير وحماد بن سليمان وأبو حنيفه وأبو يوسف وأطلق عليهم مرجئه السنه ولكن أشهر المرجئه كان يونس بن عون وهو من قال أن الإيمان بالقلب واللسان وأنه هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان وأن الله واحد ليس كمثله شيء.

المعتزلة: والمعتزلة من أهم الفرق الإسلامية التي اهتمت بالتأويل وطرحت مواضيع جريئة وأخذت عن الفلسفة اليونانية بعض طروحاتها ولكن المعتزلة لم تتجاوز علم الكلام وإنما بقيت فرقة كلامية لأن الفلاسفة تجاوزوا علم الكلام إلى مسألة مهمة في تاريخ التفكير الديني ألا وهو التوفيق بين الإسلام كديانة وبين الحكمة اليونانية كفلسفة وهذا يعد تجاوزاً لعلم الكلام. حيث مهمة علم

الكلام كانت استخدام البراهين المنطقية في إثبات وجود الله وإثبات حق الرسول في رسالته وشرحها ضمن الأصول المذهبية لكل مذهب. وأول فكرة انبرت المعتزلة للنقاش فيها والمجادلة كانت مشكلة الله حيث اعتبرت أن الله منزه تنزيهاً كاملاً عن المادة وهو لا يمكن أن يتصل بها لأنه ((ليس كمثله شيء)) وانبرت ترد على الجبرية والمشبهه والمرجئة. فالله هو الخالق المبدع وكل مخلوقاته إبداعُ من ذاته.

وصفاته عين ذاته وقد أنكرت أن يكون الله اتصل بمخلوقاته وقد أوّلت كلام الله بأنه يشبه أي خلق فالقرآن بذلك مخلوق وليس كلام الله لأن الكلام عبارة عن حروف وكلمات وجمل تصدر من متكلم مباشر والله لا يمكن أن يكلم الناس أو يكلم حتى الرسل كلاماً مباشراً والقرآن قديم قدم الخليقة لأنه مخلوق ((أنا أنزلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون)) (٩٣) و((أنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون)). (٩٤) و ((كتاب أحكمت آياته ثم فصّلت)) (٩٥) و ((ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)) (٩٦) لقد اعتمدت المعتزلة على هذه الآيات وغيرها في الدلالة على فكرتهم بخلق القرآن والقول بالعدل فالله في أحكامه وسيحاسب على الحسنة والسيئة ولهم القول بالوعد والوعيد فالله وعده حق ووعيده حق أيضاً ولهم آراء أخرى تدل على تنزيه الله وأنه خارج حدود العالم وخارج حدود المادة.

وقد تصدت المعتزلة لكل الفرق من شيعة وأشعرية وقدريه ومرجئه وغيرها بهذا القول وكان لها سيف مسلط على الناس لأن السلطة العباسية في زمن المأمون تبنت آراءها وفرضتها على الناس فمن لم يقل بأن القرآن مخلوق حكم عليه بالموت على أساس الكفر ومن يقول بأن القرآن كلام الله أيضاً كان مصيره الموت وقد عانى الإمام أحمد ابن حنبل معاناة كبيرة لعدم قوله بخلق القرآن وإصراره على أن القرآن كلام الله. وظلت المعتزلة مسيطرة على العالم الإسلامي حوالي نصف قرن حتى جاء الخليفة المتوكل وأبطل القول بالاعتزال وأعاد الأفكار السلفية إلى عهدها القديم وانتعشت السنة وبدأت تقتص من المعتزلة وكان للأشعري الدور الرئيسي في ذلك.

الشيعة: الشيعة هي من أقدم الفرق الإسلامية حيث نشأت منذ وفاة الرسول (ص) وهي شيعة الإمام علي حيث أن أتباع شخص من الأشخاص كان العرب يطلقون عليهم اسم شيعة وهكذا أطلق الاسم على أنصار الإمام على بن أبي طالب وعندما تعددت الفرق الإسلامية أخذ اسم الشيعة يتميز بفرقة إسلامية تتشيع لأهل البيت من ابناء علي والشيعة تشبه أيضاً المعتزلة في مسألة التنزيه الإلهي حيث تعتبر أن الله روح خالصة أبدع العالم وأبدع كل شيء فيه يفيض منه. والله أرسل الرسل وكل رسول كان يأتيه الوحي من الله تعالى وكان النبي العربي الهاشمي آخر الرسل والرسالة الإسلامية كانت آخر الرسالات وخاتمتها وناسختها حيث لن يقبل الله من المؤمنين ديانة غير الديانة الإسلامية. ولكن باعتبار أن الإسلام هو آخر الديانات السماوية والرسول (ص) آخر الرسل فإن الله ورسوله لا يمكن أن يتركوا العالم بدون مراقبة وبدون هادٍ يهدي الناس إلى سبيل الحق فلا بد أن يبقى العلم الإلهي موجوداً لصلاحية الإسلام لكل زمان ولكل مكان فقد خص الرسول هذا العلم الإمام علي وأورث الإمام علي ابناءه وهذا العلم سيبقى إلى يوم القيامة قال الرسول (ص): ((إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي حيلان ممدوان لا ينفصمان حتى بردا عليّ الحوض))(٩٧) وقال الرسول (ص) أيضاً ((أنا مدينة العلم وعليّ بابها فمن أراد الدخول فليدخل من قبل الباب))(٩٨) فالشيعة تعتقد أن الإمامة مسألة ضرورية لحفظ الشريعة وبقائها وسمَّت الإمام بصاحب العصر والزمان ولكل زمان وعصر إمامه. والرسول هو القائل في ذلك ((من مات ولم يعرف إمام زمانه معرفة جلية مات ميتة جاهلية))(٩٩). فالإمامة عند الشيعة هي الخلافة الإلهية في الأرض. والإمامة غير الخلافة. فالإمام علي دعي بالوصي لأن الرسول (ص) وصى به في غدير خم عندما كان عائداً من حجة الوداع عرج على غدير خم وكان عدد كبير من الصحابة حيث أمسك بيد علي وقال: ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا بلى.قال: علي مني بمنزلة هارون من موسى علي مني بمنزلة رأسي من بدني. ((اللهم والِ من والاه وانصر من نصره وعادِ من عاداه واخذل من خذله ودر الحق معه كيفما دار)) (١٠٠). حيث نزلت الآية الكريمة ((يا أيها

الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس)) (١٠١) وقد ردد بعدها الرسول: ((اللهم إني بلغت. اللهم إني بلغت. اللهم إني بلغت)) ثلاثاً ثم نزلت الآية: ((اليوم أكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا)).

والشيعة تعتقد بأن هذه الوصية إذا لم تكن بالخلافة فهي بالإمامة لأن هذه الوصية هي الإقرار الإلهي بالإمامة الروحية أما الإمامة الزمنية فلم تحصل للإمام علي إلا بعد مقتل الخليفة عثمان ومبايعة علي بالخلافة بعده. لقد اتهمت الشيعة بالمغالاة بحب علي لدرجة العبادة ورويت الروايات عن تأليه الأئمة عند بعض فرق الشيعة وجميع الشيعة ترفض هذه التهمه وتصر على أن الله هو الواحد في أحديته الصمد في صمديته الخالق المبدع المنزه عن كل شيء. ولعل أكثر فرق الشيعة غلواً كما يدعي أعداؤهم في تأليه الأئمة خاصة ما ينسب للفرقة الإسماعيلية والخطابية وغيرها ولكن عندما نفتش وندرس الأعمال الأدبية والفلسفية التي تنسب لهذه الفرق لا نجد ما يشير إلى ذلك. فإذا درسنا مثلاً ((رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا)) لا نجد أي إشارة إلى فكرة تأليه الإمام وإنما هناك إصرار على أن الله منزه تنزيهاً كاملاً وهم يشاركون المعتزلة في رأيهم في التنزيه ويرون (أي أخوان الصفا) أن الله هو الواحد (١٠٢) وقد وصف نفسه بالأحد لتفرده وتميزه عن المخلوقات وكما أن الواحد لا ينقسم ولا يتعدد فكذلك الله لا يمكن أن ينقسم أو يتعدد. فالله هو الروح المحض والعالم هو ما يطلق عليه عالم الكون والفساد الذي لا يمكن أي منه جماداً أو حيواناً أو إنساناً اكثر من بعض من مبدعاته سبحانه. وكما أن العدد اثنين حدث من تكرار الواحد أو بفيض من الواحد كذلك حدث العالم بفيض منه بدءاً من النفس الكلية وانتهاء بالعقل الفعال الذي قد كلف بإبداع عالم ما تحت فلك القمر. ونجد مثل ذلك عند داعي دعاة الدولة الفاطمية أحمد حميد الدين الكرماني في كتابه راحة العقل حيث يفرق الكرماني بين الأيس و الليس. فالله ايساً وليس ليساً والله روح خالصة وليس كمثله شيء. ونحن لا يسعنا إلا أن نوضح بعض الحقائق التي كانت خفية لأننا كنا نأخذ الرأي عن

فرقة من الفرق من خلال ما قيل عنها من قبل أعدائها وقد يكون هؤلاء الأعداء من ذوي الشهرة الأدبية والفلسفية بحيث أصبحت هذه الآراء راسخة ومن الصعب زوالها بسهولة وهنا لا بد من العودة إلى تفسير التعددية الإسلامية على أساس إيجابي كما ذكرها رسول الرحمة والهداية محمد (ص) والذي نعيد قوله (خلاف أمتي رحمة) (١٠٣) فلنبحث عن الرحمة في خلاف الأمة ولنترك العدوانية في الخلاف لأن العدوانية لا تفيد لا بل تضر ضرراً كبيراً.

إن خلاف الرحمة والذي قصده الرسول هو تنوع وتعدد وفي التعدد والتنوع ثراء وغنى وفي خلاف العدوانية فقر وضعف فلنبق في الثراء والغنى والقوة لأمتنا وديننا لنرضي بذلك الله ورسوله ونرحم أنفسنا وأمتنا.

ولنوضح بعضاً من التعصب الذي كان دائماً يبطن بشعار الوحدة على دين الحق ولصالح اجتهاد ما فقد ذكر السيد محمود مهدي الأستانبولي في كتابه ((ابن تيميه بطل الإصلاح الديني)) ما يلي: ((وإنني اعتقد أن الإمام ابن تيميه هو المعلم الثاني الذي جاء يجدد تراث المعلم الأول الرسول (ص)ويعيد المسلمين إلى منابع دينهم الأول وينقذهم من خطر الضلال الذي كانوا فيه عقائدياً وفقهياً)) (١٠٤).

ومن هذه العبارة الصغيرة وغيرها مما يأتي نجد أن السيد الأستانبولي قد وضع ابن تيميه في مصاف الأنبياء فإذا كان الرسول الكريم محمد المعلم الأول فلا تعتقد أن يكون بعده معلم أخر إذا كان هذا المسمى معلماً ينهج النهج المحمدي فالرسول الكريم معلم الإنسانية جمعاء وهو الوحيد لأنه به انتهى التعليم الإلهي وكل معلم بعده فهو معلم منه وليس بمثله وليس ثانياً ولا نعدد في التعليم الإلهي إلا واحداً هو الرسول الكريم محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي (ص). أما أن يعود المسلمون إلى منابع دينهم الأولى و إنقاذهم من خطر الضلال فإن المسلمين يعودون بفضل التسامح بينهم و بفضل إصلاح حقيقي في دينهم لا كما يدعي السيد الاستانبولي أن الإصلاح الديني يتم عبر الرجوع إلى السلفية و نحن لا ننكر أن تكون السلفية هي الأساس الذي يجب أن ينطلق منه كل إصلاح ديني . و لو

كان الشيخ ابن تيمية بطل إصلاح ديني فعلاً لما أثار بفتاويه كل فئات المسلمين من شيعة و خوارج و معتزلة و فلاسفة وضعوا أسساً لا بأس بها في طريق الإصلاح الديني و إذا كان ابن تيمية وحده و نهجه على الطريق الإسلامي الصحيح فإن المتعصبين ممن نعتهم بالكفر و الإلحاد و الزندقة و حلل دماءهم و أعراضهم فإنهم لا يرون ابن تيمية كذلك و لكنهم يرونه في الطرف الآخر و في بوتقة التعصب الضيقة التي لا تفيد للإصلاح الديني و لا تفيد لجمع المسلمين ٠ إن من يتصور أن المسلمين سيجتمعون على مذهب من مذاهب الإسلام و ينسخون معتقداتهم نسخاً كاملاً رضاء و عفة منهم يكون في حلم و في طلب المستحيل خاصة و إن العصر قد تبدل و تغير و لا يمكن في هذا العصر فرض رأي شخص على آخر و لا قمع ذي رأي و لا كبته ٠ و الإسلام الصحيح في أوله كان يحض على حرية الرأي و لا يرضى الله و رسوله فرض الرأي على أي إنسان ٠قال تعالى لرسوله الكريم٠(لست عليهم بمسيطر إلا من طغى و كفر فسيعذبه الله العذاب الأكبر)(١٠٥)٠

و يتابع السيد الاستانبولي حديثه عن ابن تيميه قائلاً ٠(ما كاد الإمام ابن تيميه –رضي الله عنه يتفقه في الدين حتى شاهد العالم الإسلامي يتخطفه الأعداء من الداخل و الخارج من داخله الفرق الدينية على اختلا ف أسمائها تنخر فيه نخر السوس في الشجرة الباسقة و تبعده عن إسلامه الصحيح دون أن يشعر ٠ عن طريق الآراء و الفلسفات الوثنية من يونانية و هندية و المؤامرات السياسية من باطنية و صوفية و شعوبية و غيرها تهدد كيانه) (١٠٦).

(و من الخارج التتار يهدم مدينة الإسلام و يحرق كتبه و يقتل أهله و الغريب أن هؤلاء التتار دخلوا الإسلام فيما بعد على زعمهم و لكن أي إسلام هذا ٠إسلام الباطنية الذي لا يحمل من الإسلام إلا اسمه و يكن لجماعته كل عداء ٠ ويسعى لهدم الإسلام باسم الإسلام كما هدمه ابن العلقمي و نصير الدين الطوسي في بغداد أيام الخليفة المستعصم)(١٠٧)و نحن نورد هذا النص لنرى مدى التعصب الأعمى الذي يورده السيد الاستانبولي تحت صيغة ما يسميه الإصلاح الديني و إذا

كان هذا هو الإصلاح الديني ٠ وماذا يمكن أن يقول عن هذا الإصلاح المزعوم المتعصبون الموجودون في كل الفئات الدينية الأخرى التي تعرض إليها و نعتها السيد الأستانبولي و ابن تيميه أيضاً ٠ فالقول الذي يجب أن يقال في الإصلاح الديني من خلال الظروف الدينية والسياسية و الاجتماعية الحاضرة أن تكون دعوة مفتوحة للحوار و اجتماع الفرق و أخذ الرأي الأفضل من كل فرقة بالاتفاق و هذا الرأي تتفق عليه و لا تختلف فيه و من خلال وجود الأبعاد الفكرية التي تكمل هذا الرأي و باحترام جميع الآراء من خلال المنظومة الفكرية الإسلامية الغنية بتنوعها و التي يمكنها أن تكون مجمعاً وحدوياً متناسقاً له أثره و بعده الحضاري في الحضارة الإنسانية ٠ وإن كل دعوة فئوية تفضل فئة على أخرى و تدعو إلى وحدة تحت لواء آراء هذه الفئة بزعم أن أمة الرسول الكريم محمد (ص) قد اختلفت إلى ثلاث و سبعين فرقة اثنتان و سبعون منها في النار وواحدة في الجنة ٠ فهل يعلم المصلح الديني المذكور و المدعي الإصلاح أي فرقة من الفرق هي الناجية إذا كان يعلم وكان متأكداً من ذلك فليس عليه إلا أن يذكرها و يبرهن لنا صدق دعواه و لا شك أن الجميع سيتبعونه و لكننا نشك أن أحداً من الناس مها بلغ من الإيمان و الصلاح و التقوى يستطيع ذلك غير الله و رسوله وان كل فئة من الفئات تدعي أنها الناجية و الفئات الأخرى ضالة في النار ٠

و إن السيد الاستانبولي يشير إلى ما عانى الإسلام من خلاف الفرق و تناحرهم مع بعضهم و هو يقول (فقد كانت المذهبية على أشد الخلاف فيما بينها و قد كان يقع بين أصحاب المذاهب من الفتن و الدسائس و المكايد و تكفير بعضهم بعضاً أحياناً ما يتفتت له قلب كل مسلم مخلص ٠ و قد ذكر ياقوت في معجم البلدان أن كثيراً من المدن قد تخرب بسبب النزاع بين أصحاب هذه المذاهب) إن هذه الإشارة للسيد الاستانبولي عما عاناه أصحاب المذاهب من تخريب و مذابح و تكفير البعض للآخر كل ذلك ليس بسبب المذاهب و لكن بسبب التعصب المذهبي الذي كان السبب الحقيقي في إلحاق هذه الأضرار بالإسلام و بالمسلمين ٠ و كان على السيد الأستانبولي أن يطرح علاجاً منطقياً لهذه المسألة و هو الخروج

بالإسلام من دائرة التعصب إلى الانفتاح نحو العالم الرحب الذي يعالج التفرقة بالوحدة و يعالج التعصب بالتسامح الديني فنحن على هذه الكرة لسنا وحدنا وإنما نحن نعيش أديان كثيرة و شعوب عديدة و على الإسلام و المسلمين أن يأخذوا المبادرة الطيبة ليس لوحدة الإسلام والمسلمين فحسب وإنما لوحدة بني الإنسان درءاً للمخاطر التي تهدد الإنسانية بكاملها ٠ و إن الحوار الديني و مبدأ صراع الحضارات ما يزال المحرك الأساسي للفكر الإنساني ٠ فإذا تساءلنا نحن جميعاً أين موقعنا من الحضارات الإنسانية في الوقت الحاضر؟ هل بالجمود العقائدي الذي وصلنا إليه نستطيع أن نكون فعالين في تيار الحضارة الإنسانية؟ هل نستطيع التغيير في أي حضارة إذا لم نطور أفكارنا و نجعلها ملائمة لهذا العصر الذي نعيش؟ ألا يسخر العالم منا عندما نوقف حركة الفكر و نعطل دور العقل في الفكر الإسلامي و ندعي أننا نسير في طريق الإصلاح الديني أو الاجتماعي أو السياسي أليست الحضارة حركة إلى الأمام فكيف يمكننا مواجهة الواقع و نحن ندعو تحت صيغة الإصلاح الديني إلى الثبات لا بل إلى العودة إلى الوراء علينا أن نحرر عقولنا أولاً من أوهام الماضي ٠ إن الإصلاح الديني في الكنيسة الكاثوليكية القديمة كلف الكثير و كان صراعاً بين الماضي و بين التجديد فيه ٠ و هكذا نحن نحتاج إلى صراع مع من يستقتلون من أجل الحفاظ على الماضي لأن في تغيير هذا الماضي تعرض مصالحهم التي اكتسبوها من خلال هذا الحفاظ إلى الخطر أو إلى الزوال و هم سيقفون بشدة من أجل إبقاء مصالحهم التي لا يمكن أن تستمر من خلال أي تغيير أو أي إصلاح ٠ لم يكن الإصلاح المسيحي في الكنيسة ضد المسيحية و إنما كان ضد الإكليروس الذين أصبحوا هم المشكلة الأساسية و الهدف الرئيسي في كل إصلاح مسيحي ٠ أليست المشكلة متقاربة بين الإسلام و المسيحية ٠ فلقد كان الحكام منذ القديم يعتمدون في حكمهم بالدرجة الأولى على رجال دين كانوا يفتون لهم ويغطون بفتاويهم كل أخطائهم، وكل الحكام استخدموا هذه الفتاوى من أجل القضاء على أعدائهم.

ألم يقتل الحلاج مصلوباً والسهروردي مقتولاً بفتاوى لرجال دين وكان يختفي

وراء هذه الفتاوى هدف سياسي معروف؟ لم نجد أحداً من هؤلاء الفقهاء أصحاب الفتاوى تجرأ على إصدار فتوى بحق حاكم فاسد كان قصره يعج بجلسات الشراب والغناء والفساد فكيف نصدق أن هذه الفتاوى كانت فتاوى من أجل إصلاح الدين والمجتمع إذا لم تطرح مشروعاً منطقياً وعلمياً ومنهجياً للإصلاح؟

٢ - مشكلة العقل:

لقد خلق الله تعالى الإنسان وخلق له العقل ليفكر به ولكي يعرف الله به أيضاً ومشكلة العقل هي المشكلة الثانية من مشاكل التأويل فيعتقد البعض أن وجود العقل دليل من الدلائل الضرورية للتأويل لأننا إذا عنينا بالعقل العقل الإنساني فهو عقل الفرد الإنساني الذي هو العنصر الأساسي بالفردية الإنسانية وهو الذي يميز كل فرد عن غيره وهذا التميز يجعل كل فرد يختلف في تفكيره عن الآخر.

وقد زعم البعض بإمكانية وجود العقل الجمعي وهذا من خلال وجود الفرد من الجماعة وإن مجموعة الأفراد تشكل الجماعة.

ولكن ما هو فعل العقل الجمعي في مجال التأويل؟ إذا كان للعقل الجمعي دور في التأويل فإننا لا بد أن نصل إلى شرح واحد للنصوص ولكن إذا كان العقل الجمعي غير قادر على التأويل فإن العقل الفردي سيقدم لنا تأويلات عديدة لقضية واحدة وتعمل النوازع الشخصية والانتماءات الفئوية في صياغة مثل هذه التأويلات.

وقبل أن نبحث في هذه المشكلة علينا أن نتساءل ما هو العقل؟ و ما معناه؟ و ما هي ماهية وجوده و هل هو عقل مادي أو هو مفارق للمادة؟ و هذه الأسئلة لم يتفق عليها الفلاسفة و المفكرون و دخلت مجال الخلافات بين المذاهب الفلسفية من مادية و روحية فالنظريات المادية أنكرت وجود عقل مفارق للمادة و سمت جملة الأفعال التي تشكل نتاجاً عالياً في الإنسان من تفكير و إدراك و ذاكرة و مخيلة بالفعل المادي و بالتأثير الفيزيولوجي على آلة الدماغ لانتاج مثل هذه الأفعال ٠

فالعقل المادي هو الأفعال الموجودة في الدماغ بحسب النظرية المادية أما المثاليون فيرون أن العقل الإنساني هو جزء من العقل الكلي أو النفس الكلية التي أبدعت العقل الإنساني و زرعته بهذا الجسد و إنه لا شك مفارق هذا الجسد عند الموت ٠ فحيث يقول الماديون أن العقل هو الحياة في المادة يرى المثاليون أن العقل هو الروح الفائضة عن النفس الكلية ٠

و لكن ما مدى قدرة العقل على التأويل و هل كل تأويل عقلي يتفق مع صدق المعنى و يصل إلى الغاية الحقيقية التي يعنيها النص ٠ أكثر الناس الذين يشككون بقدرة العقل على التأويل ووصوله إلى الغاية المطلوبة هم الظاهريون فيرون أن العقل غير قادر أبداً على فهم المعاني التي يقصدها الله تعالى من النص ٠ لا بل يذهبون أكثر من ذلك معتبرين أن العقل باعتباره مخلوقاً من مخلوقات الله فإنه لا يصلح أن يكون أداة للتأويل لأن كل مخلوق يقع تحت الأمر الإلهي دون أن يفهم أو يدرك معاني الأمر الإلهي و هنا قد يتفقون مع الجبرية التي تعطل كل قدرة و إرادة على الفعل الإرادي الحر ٠ و يتركز الهجوم على العقل الإنساني باعتباره عقلاً محدوداً لا يستطيع إدراك موجودات الله و هو ما يزال عاجزاً عن إدراك ما حوله فكيف به إذا ما فكر بالعالم المترامي الأبعاد و الذي يكاد يكون لا متناهياً أيستطيع العقل الإنساني مهما بلغ من التطور و الاستخدام التقني العالي أن يصل إلى إدراك أسرار العالم و ما وراء الطبيعة لذا فإن الإنسان المؤمن لا يحتاج إلى التأويل و بذلك لا يحتاج إلى استخدام عقله لذلك ٠ مع الزعم القائل أن كل شيء واضح في ما أنزل الله و صالح لكل زمان و مكان و بما أن باب الاجتهاد قد فتح في الإسلام منذ اللحظات الأولى لغياب الرسول الذي جاءت الشريعة على لسانه فهذا كافٍ لتغطية الغموض الذي يكتنف بعض النصوص.

واعتمد هؤلاء على حادثة أو أكثر حدثت في عهد عمر بن الخطاب حيث منع عمر ومن بعده عثمان أبا هريرة من شرح بعض النصوص وكذلك فعل مع ابن عباس كما أن عمر ضرب أحد المسلمين لأنه بدأ يؤول بعضاً من آيات القرآن. هذه الحوادث التي اعتمد عليها السلفيون تعطيهم دليلاً على رفض التأويل والاقتصاد

على الشرح اللغوي فقط. ولكن البعض من الذين هاجموا التأويل وأهله رجعوا يقولون بإمكانية التأويل فابن تيميه مثلاً يقول: ((وقد جاءت الآثار بأن أحدهم كان يحفظ قرآناً ثم ينساه ويذكرون ذلك للنبي (ص) فيقول ((إنه رفع))مثل ما صح من حديث الزهري: حدثني أبو أمامه بن سهل بن حنيف في مجلس سعيد بن المسيّب أن رجلاً كان معه سورة فقام يقرأها من الليل فلم يقدر عليها وقام آخر يقرأها فلم يقدر عليها وقام أخر يقرأها فلم يقدر عليها(١٠٨))) فأصبحوا فأتوا رسول الله (ص) فقال بعضهم: ذهبت البارحة لأقرأ سورة كذا وكذا فلم أقدر عليها وقال أخر ما جئت إلا لذلك وقال الأخر ما جئت إلا لذلك وقال الأخر وأنا يا رسول الله. فقال رسول الله (ص) ((أنها نسخت البارحة (١٠٩))) ويوضح ابن تيميه أن الله ينسخ الآيات التي لا يفهمها الناس وقد شمل مبدأ الناسخ والمنسوخ آيات كثيرة كانت تدرج الناس على الإيمان وتقرب مبادئه منهم تدريجياً فهناك آيات نسخت أخرى لذلك. وابن تيميه يقول أيضاً ((يمين الرب مباركة ليس فيها نقص ولا عيب بوجه من الوجوه كما في صفات المخلوقين مع أن اليمين أفضلها كما في حديث آدم قال: اخترت يمين ربي يمين مباركة فإنه لا نقص في صفاته و لا ذم في أفعاله، بل أفعاله كلها إما فضل وإما عدل وفي الصحيحين عن أبي موسى عن النبي (ص) قال: يمين الله ملأى لا يفيضها نفقة، سحّاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض فإنه لم يفض ما في يمينه والقسط بيده الأخرى يدفع ويخفض))(١١٠) (جواب أهل العلم والإيمان: ابن تيميه) ورغم كل الرفض للتأويل فإن حقيقة التأويل لا بد منها في بعض النصّوص التي إذا ما أخذت على ظاهرها فإن فيها ضرراً في العقيدة وفي مستوى الإيمان فيها لذا لم يخلص رافضوا التأويل من التأويل نفسه ولنقرأ هذا النص لابن تيميه في كتابه: ((جواب أهل العلم والإيمان)): ((وقد قيل إن معنى ذلك أنها تجزئ الصلاة بها دون غيرها ولا يجزئ غيرها عنها وليس هذا بتأويل مجتمع عليه قلت: يعني بذلك أن في هذا نزاعاً بين العلماء وهو كون الصلاة لا تجزئ إلا بها وهذا يدل على أن الوصف الأول متفق عليه بين العلماء وهو أنها أفضل السور)) (١١١) ويقصد بذلك سورة ((قل هو الله أحد)).

ويقول ابن تيميه أيضاً: ((فهذا نوع إشارة إلى قول من يقول بتفضيل بعض كلام الله على بعض موافقاً لما دل عليه الكتاب والسنه وكلام السلف والأئمة والطائفة الثانية تقول: إن كلام الله لا يفضل بعضه على بعض ثم لهؤلاء في تأويل النصوص الواردة في التفضيل قولان: أحدهما أنه إنما لهؤلاء يقع التفاضل في متعلقه مثل كون بعضه أنفع للناس من بعض لكون التواب عليه أكثر أو العمل به أخف مع التماثل في الأجر وتأولوا قوله ((يأت بخير منها)) اي نأت بخير منها لكم لا إنها في نفسها من تلك)) (جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن ((قل هو الله أحد)) (١١٢) تعدل ثلث القرآن) ٠

لقد أوردنا هذه النصوص المتواردة عن ابن تيميه في كتابه ٠(جواب أهل العلم و الإيمان) ٠ بتحقيق ما أخبريه رسول الرحمن من أن (قل هو الله أحد) تعدل ثلث القرآن و ابن تيميه من أكثر السلفيين تشدداً في القول بالظاهر و بأنه كان ضد التأويل و قد هاجم الفرق التي تدعو للتأويل كما هاجم الفلاسفة شأنه شأن الغزالي و كذلك هاجم ابن تيميه الغزالي نفسه لأنه هاجم أهل التأويل و قال أخيراً بالتأويل و أنه انتهى إلى التصوف الذي هاجمه أيضاً ابن تيميه من أجل القول بالتأويل و غيره و إننا نلاحظ أن ابن تيميه نفسه من خلال النصين الأخيرين يقر بالتأويل لأن التأويل على ما يبدو أصبح ضرورياً للخروج من دوامة التنزيه و التشبيه في مجال الذات و الصفات الإلهية و النصوص التي وردت لصالح التنزيه و النصوص التي وردت أيضاً لصالح التشبيه ٠ و قد دافع أهل التأويل عن ذلك لأنهم من القائلين بالتنزيه إن آيات التشبيه لا يمكن أن تقع ضمن مبدأ الناسخ و المنسوخ لأنها نصوص كثيرة و فيها متشابهات كثيرة أيضاً و إنما القصد منها الباطن الذي لا يمكن أن يكون نفس الظاهر ٠ فالله المبدع الخالق في رأي أهل العقل لا يمكن أن يتصف بأية صفة من صفات مخلوقاته لأنه لا يمكن أن يتفق الخالق و المخلوق في صفة واحدة أبداً٠ قال الأستاذ محمد يوسف موسى في كتابه (بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط) ٠ و قبل الكلام عن التأويل لدى مفكري الإسلام نشير أولاً إلى أن تفسير القرآن – و كم بين التفسير الذي

يراد منه فهم القرآن وبين التأويل الذي يراد منه الاستدلال لرأي أو مذهب معين من فرق كان ينظر إليه في فجر الإسلام و الصدر الأول منه بعين الحذر الشديد إذ كان رجال السلف الصالح يتهيبون القرآن ٠

روى ابن سعد في طبقاته أن القاسم بن محمد بن أبي بكر و سالم بن عبد الله بن عمر كانا يمتنعان من تفسير القرآن إذ يريانه أمراً خطيراً كما ضرب سيدنا عمر بن الخطاب بدرته ضرباً و جيعاً رجلاً كان يسأل عن متشابه القرآن و كذلك كان الأمر في أيام بني أمية ٠ ((على أنهم ما كانوا يرون بأساً في تفسير القرآن بالمأثور الثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين بالنقل الصحيح ، بل قد ظهرت الحاجة شديدة إليه و المثل الأعلى لهذا الضرب من التفسير نجده في تفسير الطبري المعروف ٠ ((و مع هذا فلم يلبث القرآن أن ناله ما نال الكتاب المقدس من قبل، الأمر الذي نفذه بشدة سبينوزا من قبل فقد ظهرت التأويل المجازية لكثير من آياته على أيدي المعتزلة والمتصوفة والشيعة ، بل قبل هذه الفرق أيضاً ، ولكن رجال هذه الفرق هم الذين توسعوا في هذا الضرب من التأويل.وكان لهم من اصطناع هذه الطريقة أغراض محدودة، ولهم لبلوغ هذه الأغراض وسائلهم الخاصة.)) لقد ميز موسى بين التفسير وبين التأويل فلقد كان التفسير سابقاً التأويل وقد كان التفسير مقبولاً إذا لم يلحقه بعض الشطط عند عامة المسلمين ولكنه كان يقابل بالاستهجان من قبل الخلفاء والحكام لما كان للقرآن من قدسية عند المسلمين باعتباره كلام الله أو التنزيل الإلهي الذي أنزل على محمد (ص). ولكن فيما بعد عندما تعددت الفرق الإسلامية وواجه المسلمون أقواماً لهم حضاراتهم ودياناتهم التي اندمجت بالإسلام ولكن بقيت العادات الطقسية والطقوس نفسها ذات أثر بالمسلمين الجدد. فلم يعد التفسير كافياً لإيجاد حلّ لمشكلة الجدل الديني فعندما بدأ علم الكلام أخذ علماء الكلام يدمجون بين الدين والمقولات الفلسفية التي كان يمثلها العقل العلمي الذي كان اليونانيون سادته في تلك الآونة وبدأت الشروحات المكثفة للفلسفة اليونانية بما فيها من مادية وروحانية وبمدارسها المتشعبة من فيثاغورية إلى رواقية إلى أبيقورية. فبدأ علماء

الكلام يستخدمون القضايا العقلية والفلسفية التي تنسجم مع الشريعة الإسلامية والتي تدعم القضايا الدينية المطروحة من مشكلات العقل والله والإنسان. فكان لا بد من ظهور الفرق التي أخذت أنماطاً إسلامية متباينة وبدأت تتباعد عن بعضها باعتبارها شاركت في عقائدها فكراً آخر وهذه المشاركة كانت سبباً في أخذ الحلول الوسطى بين الشريكين أو الشركاء إذا كانت المصادر المعينة أكثر من طرف واحد. وهذا أمر طبيعي ولا يشكل خطراً على الإسلام إذا ما فهم على أنه تعدد وتنوع في الفكر الواحد من خلال الفهم الخاص والفهم العام للنصوص.

ولكن إدخال السياسة في الدين عمل عملاً عكسياً حيث استبدلت التعددية التي تعني التنوع من خلال وحدة الهدف إلى تنوع خلافي تصادمي كان أبسط دعاواه تكفير الفئات بعضها لبعض, ورجمها بما لم تكن به أحياناً وذلك نزولاً عند رغبة الحاكم الذي كان يتبنى رأياً دون غيره والذي كان يحتضن فئة يعتبرها برأيه الناجية مقابل محاربة أعدائه الآخرين الذين هم في النار كما يدعي. لذا حولت السياسة العقائد من كونها أمراً إيجابياً داعماً للدين إلى شكل سلبي يتحول الدين من خلاله إلى نزاعات عقائدية دموية تؤثر على وحدة الهدف وتسير بالمسلمين إلى الفرقة التي كان الرسول الكريم (ص)والخلفاء الراشدون يتحاشونها ويبتعدون عنها. ففي تلك الفترة رغم وجود الخلافات العميقة بين الفئات الإسلامية لم يكن نعت أحد لأخر بأنه مشرك أو كافر أو زنديق أو مارق أو رافضي أو غير ذلك من هذه النعوت التي أصبحنا نسمعها من جميع الفرق الدينية الإسلامية تقريباً وبساطة. فلم يتهم أحد من معاوية أو علي ،الآخر بأية تهمة من ذلك وقد قتل طلحة والزبير اللذان حاربا علياً وكان عليّ يقول لقاتليهما كما قال الرسول (ص) قاتلهما في النار. ولم يتهم أحد من المسلمين الآخرين بالمروق من الدين على الرغم من الخلافات التي كانت تنتهي عند حدود الاجتماع الديني في الصلاة أو الحج أو الحرب أو أي اجتماع تستدعيه الضرورة.

٣ - مشكلات القرآن:

لقد نزل القرآن الكريم على سيدنا محمد (ص) آيات مرسلات من الله سبحانه إلى الرسول الكريم ليبلغها إلى الناس ورغم أن هذه الآيات كانت تنزل تباعاً ويكتبها كتاب الرسول (ص) إلا أنها جمعت بسور منذ عهد الرسول (ص) ولم يفكر الخليفة الراشد أبو بكر الصديق بجمع هذه السور والتي كانت موجودة في مصاحف الكتاب ولم يفكر أيضاً عمر بجمعها ولكن عندما دخلت الأقوام غير العربية في الإسلام وبدأت القراءات المتعددة للقرآن وبدأ اللحن في القراءات خاف الخليفة الراشد الثالث عثمان فجمع الصحف الموجودة عند ابن مسعود وعند علي وعند غيره واتفقوا أن يجمع القرآن بالصيغة التي هي بين أيدينا والتي تنسجم مع ما جاء به الرسول الكريم (ص) أتلفت النسخ التي تخالف ذلك وذلك خوفاً على القرآن الكريم من أن يلحقه ما لحق بغيره من الكتب السماوية فكان فضل عثمان في جمع القرآن الكريم وحفظه ليس فقط على الإسلام وإنما على الأمة العربية التي يعود – حفظه واستمرارها كلغة حضارية حتى الآن – يعود الفضل بذلك إلى القرآن الكريم. ولم يشك أحد من العرب أو من الكتاب أو الدارسين ولا حتى أتباع الفرق الإسلامية بصحة القرآن وسلامته وأنه القرآن الوحيد الذي أنزل على الرسول محمد (ص). وظل القرآن خارج الخلافات المذهبية وظل الحكم الذي يحتكم إليه المسلمون جميعاً دون استثناء وهذا فضل من الله تعالى اختص به القرآن والإسلام بشكل عام ليظل كتاب الله المرجع الديني الذي لم يبدل ولم يحرك ولم يطرأ عليه أي تغيير منذ نزوله وحتى الآن ولوضعه المقدس ظل في أمان من تخريب الناس لأديانهم وإفسادهم لعقائده وهو الكتاب الوحيد لكل الفرق الدينية وهو الكتاب الوحيد للمسلمين جميعاً وهو الكتاب المقدس الذي ينطق باسم الله دون غيره. وبشكل مباشر دون نقل أو شرح لأي شارح. فالآيات البينات هي قوله تعالى.وقد حرص الرسول (ص) منذ اللحظة الأولى أن يدون القرآن على اعتباره كلام الله ولم يأمر بل وكان يمنع من تدوين الحديث لكي لا يختلط كلام الرسول مع كلام الله كما حصل في الأديان الأخرى.

وبما أن القرآن دون منذ اللحظة الأولى على أساس أنه كلام الله. فقد وجد المسلمون الأوائل ضرورة شرح القرآن وخاصة ليفهمه المسلمون الحديثون من الأقوام الأخرى وحتى العرب الذين كانوا يتحدثون بلهجاتهم المختلفة لأنّ القرآن جاء بلغة قريش التي تفهمها كل القبائل العربية وكانت تتفاهم بينها من خلاله. ولم يتعد الشرح الأول سوى التفسير اللغوي وتوضيح المعاني اللغوية. وقد اشتهر من المفسرين الأوائل بعد وفاة الرسول (ص) علي بن أبي طالب وابن عباس وابن مسعود ومالك بن أنس وغيرهم حتى أن هؤلاء كانوا حذرين في تفسيرهم لآيات القرآن لكي لا يقعوا بالأخطاء التي كانت تبعدهم عن حقيقة ما يقصده الله في آياته. ولكن عندما بدأت العلوم الإنسانية تنتشر وبدأت العلوم العقلية أيضاً تدرس في المدارس بقصد التعلم الذي حض عليه الرسول والإسلام وبدأت الفلسفة وكان قد بدأ علم الكلام يستخدم الفلسفة لتوضيح بعض الآراء وتميزت الفرق التي كانت تقول بتنزيه الله وعدم اقترانه بالمادة نهائياً على أساس أن الله هو الروح المحض ظهرت مشكلة القرآن كمشكلة دينية وقد قام المعتزلة وهم من أشهر الفرق التي خاضت هذه المشكلة وكان جدلها الديني في مشكلة القرآن متميزاً حيث أنكرت أن يكون القرآن كلام الله لأن الكلام إذا ما وصف به الله فلا بد من متكلم مباشر والله لا يمكن أن يتصف بصفة أدنى منه فالكلام صفة إنسانية ولا يمكن أن يتصف الله بصفة إنسانية خاصة وإن الله هو الذي خلق الإنسان، فلا بد أن يكون الله خلق القرآن بطريقة الإبداع الإلهي كبقية المخلوقات. فالقرآن مخلوق منزل وليس كلام الله وهم يؤولون الآيات التي تشير إلى الكلام إلى الله كما أوّلوا آيات التشبيه لله وأصروا على التنزيه الإلهي معتمدين على الآيابت التي تشير إلى خلق القرآن مثل: ((إنا أنزلناه قرآناً عربياً)) وغيرها من الآيات التي تشير إلى أن القرآن إنما أنزل على الرسول الكريم محمد (ص) وبواسطة الوحي فهو مخلوق قديم قدم كل مخلوقات الله. لقد أثارت مشكلة خلق القرآن مشكلة مذهبية حيث رفضتها معظم الفرق الدينية ورفضها عامة المسلمين على الرغم من أن المعتزلة أصبحت ديانة الدولة ومذهبها الذي كان يفرض الرأي على المجموع وعلى عامة المسلمين لا بل

كان يعتبر كل مسلم لا يقول بخلق القرآن فهو كافر زنديق يجب القصاص منه وقد قتل كثير من علماء المسلمين وقاداتهم في عهد المأمون والمعتصم والواثق على هذا الأساس الذي يكفرهم لعدم إقرارهم بخلق القرآن.

يقول السيد محمد يوسف موسى في كتابه ((بين الدين والفلسفة))(١١٤): ((أراد المعتزلة وهم الفرقة المعروفة من فرق علم الكلام أن يبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه، وعدله وحرية المرء في أعماله، ليكون مسؤولاً حقاً وعدلاً عنها وأن يبعدوا الخرافات والأساطير عن الدين، ومن ثم صرفوا كثيراً من الآيات عن معانيها الحرفية الظاهرية إلى معان أخرى مجازية، واستعانوا في هذه السبيل الوعرة الشاقة بالقرآن نفسه في آيات أخرى(١١٥)، وباللغة يجدون بها ما يساعدهم في تقرير المعاني التي يرونها)(١١٦).))

و لا يخفى أن المعتزلة كانوا قد أخذوا عن سابقيهم ممن قالوا بعلم التأويل من أصحاب الديانات الأخرى كاليهود والمسيحية ،يقول في ذلك السيد محمد يوسف موسى: ومن أجل ذلك نجد بينهم وبين فيلون وابن ميمون تشابهاً كبيراً من ناحية الغاية من التأويل من بعض النواحي، وإن كان المعتزلة لم يكن من هدفهم أن يعملوا لإظهار اشتمال القرآن على أمهات الأفكار والآراء الفلسفية اليونانية كما كان صنيع المتقدمين)) ثم يقول: ((على أنه مع هذا ما ينبغي لنا وقد أشرنا إلى هذا آنفاً. أن نقول بأن المعتزلة، بما أولوا من آيات القرآن تأويلاً مجازياً، كانوا يريدون أن يظهروا ما رأوه حقاً من فلسفة اليونان في القرآن، كما كان الأمر بالنسبة إلى صنيع فيلون الإسكندري وابن ميمون الأندلسي في التوراة. وكذلك ليس لنا أن نقول بأنهم تأثروا بهذين المفكرين اليهوديين في طريقة التأويل، وإن كان الشبه غير قليل بين طريقة الأولين وبين طريقة المعتزلة.)) ربما لم يكن المعتزلة قد اطلعوا على رأي فيلون وابن ميمون وإنما جاء ذلك الشبه بطريق الصدفة لأن المعتزلة قد اعتمدت التأويل المجازي للقرآن و كذلك فيلون و ابن ميمون اعتمدوا على التأويل

المجازي للتوراة ٠ و ذلك لأن مصادر التفكير الديني دائماً تكون متقاربة بين كل الديانات ٠ و (كل ما في الأمر على ما نعتقد أن المسألة كما ثارت في اليهودية و المسيحية و ضعت كذلك بالنسبة للإسلام أي أنه يجب تنزيه الله تعالى عن كل ما يوهم أن له شبهاً كثيراً أو قليلاً بالإنسان و معنى هذا تنزيهه عن الصفات الجسمية و العواطف البشرية كان يكون له وجه أو يدان أو عينان أو قدمان أو يكون له حركة و يتنقل من مكان إلى آخر أو أن يحس ما يحسه الإنسان من الغضب و المكر و الفرح و نحوها من الاحساسات و العواطف البشرية)(١١٧) و على الرغم من كل المشكلات التي أثارتها المعتزلة و التي تدور حول مسألة التنزيه الإلهي و بعده عن الصفات البشرية و أن صفاته هي عين ذاته.إلا انهم بحق أدخلوا التجديد على علم الكلام الإسلامي و أثاروا قضايا جريئة لم يكن ليطرحها قبلهم احد و كذلك الفرق الإسلامية الأخرى و هذا ما أثار عامة المسلمين عليهم و رأوا أن هذا الطرح غريب عن السنة و مخيف لمستقبلها و كان الرد عليهم عندما استغل المتوكل عواطف العامة و أنهى القول بالاعتزال و يخلق القرآن و اعتبر نفسه قد بعث الأمل للسنة النبوية لكي تأخذ دورها من جديد بعد أن شوهتها حركة الاعتزال و أدخلت عليها ما هو غريب عنها. لذا يعتبر مفكروا الإسلام التجديديون حركة الاعتزال ثورة تقصد التجديد و التحديث في الإسلام و في السنة نفسها التي كانت تعاني من التقوقع الفكري فانبعث في الاعتزال الأمل لكي يأخذ الإسلام دوره في الحوار الفكري خاصة و أن في عهد المعتزلة ظهرت بعض الحركات الإلحادية التي جاءت على لسان ابن الراوندي. (١١٨). و الرازي. و غيرهم ممن كتبوا في الإلحاد و نكران الله و تعرضوا للمقدسات الدينية و منها القرآن الكريم ٠ فشعور المعتزلة و شعور السنة هو أن حركتهم هي الرد المنطقي على حركة الإلحاد و قد رد بعض المعتزلة على ابن الراوندي و غيره ٠

و يرى البعض في مشكلة القرآن أنها تكمن في فهمه أو عدم فهمه فهماً صحيحاً قال الجنيد:(من لم يحفظ القرآن و لم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب و السنة) و قال المحاسبي (١١٩) ٠(قلت

\أقد علمت أن في فهمه النجاة و في الإغفال عنه الهلكة ·فلو ذاب أهل السموات و أهل الأرض حين يسمعون كلام الله عز و جل أو ماتوا خموداً لكان ذلك حقاً لهم و لما كان ذلك كثيراً إذ تكلم الله عز و جل به تكليماً من نفسه من فوق عرشه من فوق سبع سمواته ·فإذا عظم في صدرك تعظيم المتكلم به لم يكن عندك شيء أرفع و لا أشرف و لا أنفع و لا ألذ و لا أحلى من استماع كلام الله جل وعز وفهم معاني قوله تعظيماً و حباً له و إجلالاً. إذ كان تعالى قائله فحب القول على قدر حب قائله.))ثم يقول المحاسبي: ((والله أحب إليه من نفيه ومن كل شيء كان. تلاوة القرآن ألذ الأشياء عنده وأنفعها لقلبه ولم يمل من تلاوته ولم يقنع بتلاوته دون أن يطلب الفهم لمعاني ما أراد عز وجل،من تعظيمه وتجليله ومحبته ،وأمره ونهيه وإرشاده وآدابه ، ووعده ، ووعيده ،ويعلم أنه لا ينال منافع آخرته ، ولا الفوز فيها ، والنجاة من هلكتها، إلا بالعلم الدال على كل نجاة ،والمنجى له من كل هلكة و لا نجاة في آخرته، ولا اعتصام له في انتهائه عما يستوجب به عذاب ربه إلا بالعلم الدال على ذلك.)) (١٢٠) ثم يقول المحاسبي: ((فاعرف ذلك ، ثم اعرف القرآن كلام من هو.وهل أحد أعلم من قائله والمتكلم به؟ ولا يصيب أحد علماً إلا من قائله وهو الله رب العالمين جل ثناؤه وتقدست أسماؤه)) ((فإذا كان الله جل ثناؤه عندك أعلم العلماء بل لا علم لأحد إلا من علمه.ألم تسمعه تعالى يقول: ((وفوق كل ذي علم عليم)) (١٢١). حتى ينتهي العلم إلى الله جل وعزّ.)) وقد قال عبد الله بن عباس: من أحبّ العلم فليقرأ القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين)) والمحاسبي أيضاً يقول: ((وفهم كتاب الله يورث النفس الثبات في القلب فإذا ثبت فكأنه يعاين ربه جل وعز ، ووعده ووعيده ، ومما يبين ذلك ما روي عن أبيّ بن كعب حين سمع رجلاً يقرأ ، فأتى به النبي (ص) فاستقرأه ، قال أحسنت قال: وضرب صدري وقال اللهم أذهب عنه الشك.فارفضضت عرقاً وامتلأ جوفي خوفاً.)) (١٢٢) ويرى المحاسبي أن العقل وحده يفهم به القرآن.وهو بذلك يختلف عن المتصوفة الذين أهملوا دور العقل في فهم الدين وجعلوا منزلة فهمه للقلب وللعواطف التي تنطلق من القلب. فلقد أخذ المحاسبي فكرة العقل ودورها في الفهم الديني عن واقع عصره الذي كان يعج بعلم الكلام وبالكلاميين الذين ركزوا على العقل

تركيزاً كبيراً وجعلوا العقل في منزلة الشرع أو الحكمة في منزلة الشرع. بل اعتبروا أن اصل الحكمة كانت الشريعة وهذا ما ينسجم مع الفلاسفة التوفيقيين في الديانات السماوية كلها وخاصة الفيلسوف الأسكندراني اليهودي فيلون الذي سبق كل التوفيقيين بالقول أن أصل الحكمة اليونانية كانت الشريعة التي اعتبرها فيلون متمثلة في آيات التوراة هي أنها الأصل لسبقها الفكر اليوناني بعدة قرون و اندرج ذلك عند بقية الديانات التي جعلت سابقة للفكر لأن الله هو مبدع العقل و هو مبدع الفكر أيضاً. و تعتبر الديانات نشأة الفكر منذ الخلق الآدمي فقد علّم الله آدم الأسماء.

و لم تكن الملائكة لتعلم هذه الأسماء حين سألهم الله تعالى أن يقولوا الأسماء. قالوا: ((لا نعلم إلا ما علمتنا)) فقال الله: لآدم: قل لهم أسماءهم.. قال تعالى ((وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال: أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال الم أقل لكم أني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون. وإذ قلنا للملائكة: اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين.))(١٢٣) ولكن المفسرين كانوا دائماً محتارين في طريقتهم في التفسير فاعتبروا أن في القرآن آيات محكمات وآيات متشابهات قال تعالى: ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وآخر متشابهات)) قال ابن عباس: المحكمات ناسخة، وحلاله، وحرامه، وفرائضه، وما يؤمن به ويعمل به ولا يعمل به.(١٢٤)

والمشكلة التي كانت مجالاً للنقاش هي مشكلة الناسخ والمنسوخ فإن آيات القرآن وخاصة المتشابهات منها جاءت لتعليم الناس دينهم وتبدل معتقداتهم القديمة ولكن ذلك بالتدريج فقد تنسخ الآية الجديدة سابقتها لذا اختص بعض العلماء في علم الناسخ والمنسوخ.

يقول المحاسبي(١٢٥): ((حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي (١٢٦)قال حدثنا سفيان (١٢٧)قال حدثنا يحيى بن سعيد (١٢٨)عن أبي حصين (١٢٩)عن أبي عبد الرحمن السلمي(١٣٠) أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مرّ

بقاصٍ يقصّ فقال: هل تعلم الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. فقال: هلكت و أهلكت.)) فلابد من أن تعرف الآيات التي نسخت غيرها والآيات التي نسخت وهذا علم اختصّ به بعض العلماء وكان هذا العلم حجة لدى القائلين أن آيات القرآن تفسر بعضها ولا حاجة للتأويل، ولكن المحاسبي نفسه أصر على ضرورة التأويل فيقول: ((فأما قوله: ((وما يعلم تأويله إلا الله)) يعني يوم القيامة لا يعلمها إلا الله.

((قال أبو عبد الله (١٣١)وروي عن أبي الأحوص عن عبد الله قال: لكل آية من كتاب الله ظهر وبطن وحدّ ومطلع... قال أبو عبد الله: أما ظاهرها فتلاوتها، وأما باطنها فتأويلها، وأما حدّها فمنتهى فهمها.)) فيرى المحاسبي أن الحل الوحيد في فهم القرآن وفهم معانيه وإدراك مقاصد آياته وما يرمي إليه الله ويريده لا يتم إلا بالتأويل المجازي بدلالة الآيات المحكمات والمتشابهات وبدلالة الحديث المروي عن الرسول (ص). وهو إذ يؤكد على التأويل يؤكد على أن الله وحده يعلم تأويله وأن الراسخين بالعلم أيضاً يعلمون تأويله بإلهام من الله ويتأكد ذلك يوم القيامة.

ويرى البعض أن الإيمان ينهي علم الراسخين. قال عبيدة السلماني: من أين يعلمون تأويله؟ وإنما انتهى علم الراسخين إلى أن قالوا: آمنا به كل من عند ربنا)).

وقال قتادة: المحكم ما العمل به، والمتشابه المنسوخ الذي لا يعمل به))

٤ - مشكلة الإنسان:

وهي أيضاً من المشاكل الهامة التي يتعرض لها التأويل كيف لا والإنسان هو الموجود العاقل الذي يدور حوله العالم الذي أبدعه الله والذي سخر الله له كل شيء ليعرف أن الله هو الخالق المبدع تستوجب طاعته وعبادته. والإنسان ليس المقصود به الإنسان الفرد وإنما يقصد به الممثل للإنسانية. فكيف وجد هذا الإنسان؟ وكيف وجدت الإنسانية؟ نحن نعلم أن الديانات السماوية اعتبرت وجود الإنسان أو بداية وجوده كان بسبب الخلق الإلهي لآدم الذي كان في عرف

الديانات السماوية هو الإنسان الأول الذي خلق منه آدم وحواء وأمرهما بالزواج على أن يعيشا في الجنة خالدين فيها إلا أن الخطيئة الآدمية بالأكل من الشجرة المحرمة التي أمرهما الله أن لا يقتربا منها كانت السبب في الهبوط الآدمي من الجنة إلى الأرض ليكون آدم خليفة الله في الأرض ولتنشأ منه ومن حواء الذرية الآدمية التي تعيش حتى الآن على هذه الكرة فكانت الخلافة الإلهية في الأرض أحد أسباب الخلق الآدمي. قال تعالى: ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفةً قالوا أتجعل من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم مالا تعلمون))(١٣٢) قالت الدكتورة عائشة عبد الرحمن (١٣٣) ((ومن بدء الخليقة اصطفي الإنسان الأول للخلافة في الأرض، ولست أدري ما إذا كانت الرسالات التي سبقت الإسلام قد نزلت بهذا الاصطفاء وإنما قصارى ما أعلمه، هو ما جاء في كتاب الإسلام من إعلان خلافة آدم في الأرض فإن يكن هذا الإعلان غير مسبوق إليه في رسالة قبله، فلعل البشرية لم تكن قد بلغت من الرشد المرحلة التي تهيئها لوعي هذه الخلافة، وإدراك خطر جلالها وتبعات أمانتها. وإن امتد عهدها بها موغلاً في أعماق الزمن السحيق إلى عصر النشأة الأولى. أو بتعبير أدق، كان آدم أبو البشرية موعوداً بها من قبل أن يخلق في اللحظة التي آذنت الكون باستقبال هذا الطور الجديد من الخلق.)) ثم تقول الدكتورة عائشة: (١٣٤) ((ويمضي ليمارس خلافته في الأرض فلا تكون حياته من بدء خلقه إلى آخر وجوده إلا معركة بين الخير والشر يحتمل فيها تبعة عمله ومسؤولية اختياره.)) نجد أن الغاية من الوجود الإنساني كانت أولاً الخلافة الإلهية في الأرض والتي اختص بها الله تعالى آدم مثال الآدمية الذي اعتبر أبا البشرية باعتباره الأول في الرتبة الخلقية لأن الله أراد أن يصنع للبشرية مثالاً فكان آدم وزرع في نفسه الخير الذي استمده آدم من الله حيث نفخ فيه الروح فكانت الحياة وكانت هذه الروح هي سبيل الخير الذي حمله الإنسان من أنسه. وزرع في نفسه الشر أيضاً لذلك قالت الملائكة: ((قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون)). والخير والشر ورثتهما ذرية آدم لذا كان ابنه قابيل

أول من ارتكب جريمة قتل بحق أخيه هابيل لذا كان قول الملائكة ((أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)) دليلاً على أن الله خلق آدم والآدمية في الأرض ومنح البشر العقل والإرادة والحرية ليرى سبحانه الصراع الآدمي بين الآدمية التي تنفح بالخير وبين الإبليسية التي تعيش ضمن الآدمية والتي تنفث بالشر. ولكن هذا الإنسان الذي منح العقل والإرادة والحرية بقي يطمح للعودة إلى الجنة وهذه العودة لا تتم إلا بالطاعة والمحبة لله. فهو عن طريق العقل يحاول أن يكشف سر هذه الحياة وأن يكتشف سر الموت وسر الحياة وأن يتمكن من الخلود والخلود ليس خلوداً أرضياً وإن كان الإنسان يطمح إليه فهو يأمل الخلد السماوي.ويعمل في هذه الأرض من أجله. وكل هذا لا ينطبق على الفرد فالفرد إنسان كتب الله عليه الموت والفناء فآدم الذي هبط إلى الأرض مات ودفن فيها وكان مصير جسده الفناء أما النفس الآدمية فلعلها عادت إلى مبعثها الأول.

هنا تتجسد فكرة الإنسان الكامل هذا الإنسان الذي يتصف بكل صفات الإنسانية التي تقفز به من فكرة الفناء إلى فكرة الخلود وإن كان قد رضي بالأمل في الخلود السماوي وهو ما يزال يجدّ في التفتيش عن الخلود الأرضي وهو المتحقق في الصورة الإنسانية الكلية لا في الصور الفردية التي لا يمكن أن يفكر الإنسان بخلودها لأنها جسدية الصفات مادية الأصول لذلك فهي متغيرة متبدلة فانية.تبقى ما بقيت الحياة وتزال عندما تنتهي الحياة. حياة الفرد منتهية ولكن ما زالت حياة الجماعة مستمرة وهذا الاستمرار هو الذي يعطي الأمل للبشرية في أن تعد نفسها بحياة أخرى لا بل هي تردد وعد الله لها بذلك ولكن بعد الحساب وبعد اليوم العظيم الذي تبعث فيه الأنفس ولعل الأجساد أيضاً من القبور لتشهد عتبة الخلود بين الجنة والنار والله يريد أن يكون الإنسان كاملاً فهو يرعى حياته ويسخر له ما في الأرض والسماء لاستمرار هذه الحياة. والله الذي وهبه العقل والإرادة والحرية فعل ذلك ليعلمه الحكمة واللغة والأسماء التي بدأ تعليمها لآدم. ((الرحمن. خلق الإنسان. علمه البيان (١٣٥) و كذلك: ((فإذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه)) (١٣٦). وكذلك: ((هذا بيان للناس وهدىً وموعظة للمتقين))

(١٣٧). وأيضاً: ((ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرىٰ للمسلمين)) (١٣٨). فالإنسان هو المسؤول عن هذا الفهم فهم ما يحيط به من عالم وفهم أن الله هو الخالق المبدع لهذا الكون. فالله علم الإنسان البيان وبين له ما يستطيع أن يفهم ذلك، لذلك استحق أن يكون كاملاً في هذه الأرض وأن يبقى خليفة في هذه الأرض لأن الله أوجد الخلافة وجعلها وراثة للذرية الآدمية فالله أوجد هذه الخلافة بنص وإعلان للملائكة ولم يبطل هذه الخلافة وإنما جعلها في الذرية الآدمية ((ذرية بعضها من بعض و الله سميع عليم)). فكما وجد النص و الإعلان في بداية الخلق كذلك يستمر إذا لم يصدر عن الباري عز و جل نص أو إعلان يبطل هذه الخلافة.

ولكن ما هي هذه الخلافة؟ أهي ألوهية أرضية؟ أم أنها بشكل أوضح ألوهية إنسانية؟ هذا مالا يمكن القول به لأن الألوهية هي ألوهية الواحد الذي لا ينقسم و لا يشارك في ألوهيته غيره. إن هذه الخلافة هي عبودية الإنسان لله فهي عبودية و إقرار بالقدرة الإلهية و هذا الإقرار كاف لأن تأخذ الخلافة هذا الطابع الأكيد الذي يتسم بالولاء و الإيمان بالموجود الواجب الوجود و ها هو الإنسان يعترف له بالوجود و يقر له بالطاعة و بأنه الواحد الأحد الذي لا يشارك معه أحداً في وحدانيته و لا يتخذ له صاحبة و لا ولداً. و هو القدوس المقدس في قدسيته. الرب المربوب في ربوبيته حاشاه أن يتصف بصفة غير ذاته و أن يتجلى بشيء غير قدرته توحد في أعلى المراتب و اتصف بكل صفات الخير فكان الأعلى و الأسمى و الأفضل و هو بكل شيء عليم. و الإنسان الكامل على الرغم من كماله فهو من وحي الله و فضله على عبيده. و هو إذ يناجي بكماله كمال الحق لا ليكون حقاً و إنما ليكون شبيهاً بالحق فالحق النسبي يستمد هذه النسبة من الحق المطلق والخير النسبي كذلك والجمال والعلم وكل الفضائل الإنسانية هي تشبيه بالفضائل المطلقة عند الموجود الواجب المطلق. فالإنسان الذي يعنيه الله إذاً ليس الفرد الجسد الذي يأكل ويشرب ويفرح ويحزن ويرأف ويغضب ولكنه الإنسان العقل الذي يتصف بالتفكير والذي يبحث من خلال بحثه عن الحكمة وجدّه

السعي في طلب الحق وكيف يصل إلى الحكمة ويعرف من خلالها الحق. لا شك أنه يعرفها من خلال الله وعرف الله من خلال نفسه والحديث القدسي ((اعرف نفسك)) حديث مشترك بين الله وأهل الحكمة. قال الرسول (ص) ((أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه)).فالإنسان المقصود الإنسان ذو النفس الجزئية التي هبطت الجسد الإنساني من خلال فيض النفس الكلية.

ولكن الإنسان نفسه كان مشكلة لا بل كان المشكلة الأساسية في التأويل. أليس الإنسان من الذرية الآدمية والموجود في هذا العالم يسعى ليمحو خطيئة جده الأول آدم إنه يسعى ليبرهن أنه ذو العقل الغني بالمعرفة والعلوم وأول معارفه كانت معرفة الله ومحبته وطاعته. فكيف عرض الشرع هذا الإنسان قال تعالى: ((يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم.)) (١٣٩) فالإنسان هذا المخلوق الكريم ولكن الأكرم من الناس من كان الأنقى والأقرب إلى الله. والإنسان من خلق الله ولقد علمه الله القراءة قال تعالى: اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم.الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم. كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى.إن إلى ربك الرجعى)) (١٤٠). وقال تعالى: ((أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفةٍ ثم سواك رجلا)) (١٤١). وقال تعالى: ((ألم يكن نطفة من منيّ يمنى. ثم كان علقة فخلق فسوّى فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى. أليس ذلك بقادرٍ على أن يحيي الموتى؟)) (١٤٢) و قال تعالى أيضاً ((خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين)) (١٤٣). كل هذه الآيات تدل على خلق الإنسان و أن الله هو الذي خلقه و أبدعه و ركبه في صورته التي هي أحسن الصور من بين الحيوانات و ميزه أيضاً بالعقل الذي لم يمنحه لغير الإنسان و الإنسان بإبليسيته التي تعيش في داخله يطغى و ينكر و يمكر و لكنه لا يستطيع ذلك لأن الله يرى و يعلم ما يبطن هذا الإنسان.

لقد اختلف علماء الدين في هذا الإنسان فالبعض يرى أن الله منحه العقل و الحرية و الإرادة ليميز بين الخير و الشر و ليعبد الله بكل حرية و هو إذ يطغى أو

يكفر فبإرادته و إنه مسئول عن ذلك أمام ربّه. و البعض يرى أن الإنسان لا يملك حرية و أن كل شيء مكتوب عليه قبل ولادته فليس هو حراً في أفعاله لأن الله رسم له ما يفعل فهو مسير لا مخيرو هذا القول للمدرسة الجبرية و القدرية التي ترى أن الإنسان مخلوق لا إرادة له و لا اختيار و لا حرية و إنما فرضت عليه حياته و أفعاله لذا فإنه ليس بذلك مسؤولاً عن أفعاله و لا يحاسب عليها.

أما المعتزلة فقد ردت على الجبرية و القدرية بفكرة أن الإنسان حر في أعماله و أن الله خلق له العقل و تركه يعمل ما يريد و هو مسؤول عن كل كبيرة و صغيرة يفعلها و الله قد يغفر له الصغيرة و لكن الله لا يغفر الكبيرة و يعدّ الكفر من الكبائر التي لا يغفر الله له بها. و نحت الفرق الشيعية نحو المعتزلة في مسألة الحرية و رأت أن الإنسان حر في أعماله و في معتقداته و أنه سيحاسب على أعماله فمن يعمل خيراً يره و من يعمل شراً يره فالأعمال هي التي تحدد المسؤولية الإنسانية حيالها. و الله يغفر و يقبل شفاعة الأنبياء و الرسل و الأولياء و قد تشمل الشفاعة الصغائر و الكبائر و لكن شرط الكبائر أن تعقبها التوبة إلى الله.

٥ - مشكلة التأويل نفسها:

إن مشكلة التأويل نفسها تفترض أن يكون للنص ظاهر و باطن فالظاهر متفق عليه عند بعض العلماء و لدى أكثر الفرق أما الباطن فلا يتفق عليه و يختلفون فيه و كل فرقة فسرت النصوص حسب آرائها و حسب اجتهاداتها فاختلفت الآراء و تعددت الاجتهادات و أصبح لكل فرقة تاويلها و كان ذلك مخيفاً، مما دعا بعض علماء المسلمين لرفض التأويل و شن هجوم على المتأولين و على ما دعوا بالباطنية و كان على رأس هؤلاء الإمام ابن تيميه و الجويني و ابن حزم و الخطيب و البغدادي و غيرهم. و بدلاً من أن يصبح التأويل حركة متقدمة في الإسلام غايته رفعة الإسلام و دعمه بالمنطق العلمي و بالأحكام و القضايا المنطقية أصبح ينظر إلى التأويل على أنه مشكلة دخيلة على الإسلام و ذهب البعض إلى أبعد من ذلك

فاعتبر البعض الآخر أن الغاية من إدخال المنطق و الحكمة الإغريقية تحت اسم التأويل تهديم الإسلام من الداخل و لكن أصحاب التأويل كانوا يردون على متهميهم على أن التأويل لا يمكن أن يعمم كما زعم أعداؤه بل ظل محدوداً محصوراً بفئة قليلة هم الذين سماهم القرآن الكريم الراسخون بالعلم و هؤلاء هم أهل التأويل حيث أن الله لم يبح لأي إنسان أن يسلك طريق التأويل أو يطرق بابه لأن الله حذر من خطورة ذلك و أنه ربما أمكن للمتأولين أن يبتعدوا و يخرجوا خارج الإطار الديني الذي يريده الله و يقصده في شريعته.

و على الرغم من أن الظاهريين وقفوا في وجه التأويل إلا أنهم قالوا به في بعض الحالات التي لا يمكن فهم ظاهرها بدون تأويل كما ذكرنا سابقاً و ما يتعلق بتنزيه الله و قدرته على الخلق و مسألة الجنة و النار و الوعد و الوعيد و مسألة الشفاعة و مسائل كثيرة رأى الظاهريون أنه لا بد من التأويل أو على الأقل صرف النظر عما جاء في ظاهر هذه النصوص التي تشخص الله أو تجعله صاحب بستان أو قصر فيه الجواري و الغلمان و يبيح فيه الشراب من خمر و عسل و لبن و غير ذلك. حاشا الله أن يكون ذا صفة غير ذاته ليكون كما أراده الظاهريون في التفسير الظاهري لمثل هذه النصوص. و قد اختلف الناس في من هم أهل التأويل؟ و من هم الراسخون في العلم؟ و ما هي الحدود التي أباحها الله لهم في التأويل؟و ما هي النصوص المسموح بتأويلها و النصوص التي لا يمكن و لا يسمح الله بتأويلها؟ هذه المشاكل كلها وقفت أمام التأويل و جعلت النقاش حاداً بين أهل الظاهر و بين أهل الباطن. و هكذا يحدث في الدين الواحد عندما تتعدد الآراء و تتنوع الاجتهادات و لا ينغص ذلك سوى التعصب الأعمى الذي يجر وراءه المتاعب و الفتن و الحروب.

و مهما يكن من أمر فلا بد من التعقل فإذا ما تحكم العقل وجدنا أن الأمر لا يستحق أكثر من النقاش الودي ضمن الأسرة الإسلامية الواحدة ،حتى أن أهل التأويل أنفسهم أكثر حذراً في التأويل و لا يعتقدون شيوعيته أو إباحة هذه الشيوعية بين الناس لأن الخطأ في التأويل له عواقب كبيرة على الدين و الإنسانية

و إن تأويلاً ممكناً يعتمد على العقل و المنطق و على النص الظاهر لا يترك خلافاً بين المسلمين و قد يتفق أهل الظاهر و أهل الباطن على حدود مشتركة يقف عندها حدّ الشرع و تكون الغاية من النص فهم جوهره و معرفة دلالته ليقتدي به الناس جميعاً. و إن شرحاً و تأويلاً يكون مصدر خلاف بين المسلمين لا حاجة له و لم يأمر به الله ولا رسوله. لذلك يجب أن تبتعد الفرق في تأويلاتها العامة عن الإساءة لغيرها من الفرق الأخرى أما ما تختص به هذه الفرق فهو ما يميزها في اجتهادها و معرفتها و يبقى ضمن دائرتها الخاصة و لا حاجة إلى تعميمه إلا في الحالات التي تضطر هذه الفرقة بموجبه للتعريف عن نفسها و عن رأيها الاجتهادي. و لا حاجة لأي مؤول أو اجتهادي أن يكفر غيره لمجرد أن الآخرين لم يأخذوا بتأويله أو يقتنعوا برأيه. فإن الله لم يأمر الناس بفرض دينه عليهم و حتى الرسول الكريم محمد (ص) كان يحترم آراء الناس و كان يأخذ باجتهاداتهم التي لم تكن تخالف الشرع و لا تتعارض مع النصوص ((و شاورهم في الأمر)). و كم نحن اليوم بحاجة إلى عقول منفتحة على الحياة لكي تتنفس في هذا الأفق خلال احترام الرأي والرأي الآخر. فالرأي الآخر ضروري من أجل الكفر ولا يمكن للإسلام أن يعرف إلا بمواجهة القهر والظلم. وإن وجود الآخر ضروري كوجودنا، نعرف حقيقتنا من خلال معرفتنا بجهله عنا وعن عقائدنا وليس من الحكمة إنكاره فإذا ما حصل هذا الإنكار وقعنا بخطإٍ فادح لا يمكن تفاديه. أما أهل التأويل أنفسهم خذرون جداً من التأويل وكانوا يقبلون التحذيرات التي كانت تصدر من أولي الأمر بامتناع عامة المسلمين والمجتهدين عن التأويل وكانوا بذلك لا يختلفون عمن وقفوا ضد التأويل ولكنهم أباحوا التأويل لبعضهم ممن يندرج وصفهم تحت اسم الراسخين في العلم فالشيعة مثلاً اعتبرت أن الراسخين في العلم هم الأنبياء والأئمة ومن يفوضونهم بالتأويل والمتصوفة أيضاً اعتبروا أنفسهم الأقرب إلى الله حصلوا على هذا القرب من خلال الرياضة والمحبة المتبادلة بينهم وبين الله فهم الأولياء وهم الراسخون بالعلم وعلى هذا الأساس اعتبروا أنفسهم مخولين بالتأويل لأنهم على دراية به كعلم رباني اختص به الله رسوله والأئمة الذين أورثهم الرسول علمه. وهم

بذلك يتفقون مع الشيعة ولكنهم يختلفون عن الشيعة بأنهم يؤولون دون تفويض من الإمام أو الرسول ويعتبرون أنهم مفوضون مباشرة من الله تعالى. أما الفلاسفة التوفيقيون فيرون الرأي نفسه وهم يعتبرون أنفسهم الراسخون بالعلم وأنهم قادرون على التأويل ولا حاجة لتفويض لهم من أحد لأن نص ((الراسخون بالعلم)) أشار إليهم فلا حاجة لهم إلى تفويض جديد. وهم بذلك يتفقون مع المتصوفة في مقولتهم ويحذرون أيضاً من مسألتين: الأولى أن يكون التفسير الظاهري كافياً لمعرفة حقيقة النص وما يقصده الشارع منه لأن الظاهر العام لا يوضح ما هو خاص ولا بد أن يكون في الدين عام وخاص فقد أوضح الله العام والخاص في شرح الإيمان والإسلام على اعتبار أن درجة الإيمان درجة خاصة بينما درجة الإسلام كانت عامة.

والمسألة الثانية فإن الفلاسفة يشتركون فيها مع المتصوفة والشيعة وهي أنهم يحذرون من تأويل العامة أو إطلاعهم على التأويل لأن العامة ليسوا قادرين على فهم المعاني الحقيقية التي توضح حقيقة النص. فيرون مثلاً أن التصور الإلهي ليس تصوراً مادياً وكذلك البعث والنشور والخلق والتكوين والجنة والنار. فحيث أن العامة تتصور كل هذه الأشياء تصوراً مادياً بحسب فهمهم وبسبب حياتهم المادية التي لا تنفذ إلى أغوار النفس الإنسانية والنفس الكلية وإدراك العقل الفعال ومدى علاقته بالعقل الإنساني وعلاقته أيضاً بالعقول التي تعتبر أعلى منه بحسب اقترابها من العقل الأول ومن الله تعالى. فالعامة أيضاً تدرك أن الجنة جنة مادية حسية يباح فيها المحرم وتروى فيها الغرائز بينما يتصورها الفلاسفة مثل عالم المثل الأفلاطونية حيث أن هذه المثل عبارة عن عالم الحقيقة الذي لا يعيش حياة مادية وإنما الحياة الروحانية هي التي يتصورها تحت لواء مثال الخير الذي هو الله تعالى باعتباره سيد المثل ومبدعها فمنه صدرت وهبطت إلى العالم الأرضي مادية وإليه تعود إلى العالم السماوي الذي هو مستقرها الأخير وفيها تخلد لأن النفس خالدة والمثل النفسية التي هي الصور العقلية أيضاً خالدة.

نجد من خلال ذلك أن التأويل نفسه أصبح مشكلة، وأن التحذير بعدم الخوض فيها لأي إنسان أمر ضروري وأن على العدد المحدود والخاص جداً والمخول بشكل محدود ارتيادها. وقد قوي تيار التأويل عندما فشلت الفلسفة الظاهرية بإقناع الآخرين بأن النصوص واضحة لا حاجة إلى تأويلها وعلينا أن نأخذها بما جاءت وبالدلالة اللغوية دون تحريف أو تشويه في دلالتها الظاهرية، وهذا ما خلق إشكالات كبيرة في الحصول على المعاني ففسر البعض الظاهر الإلهي بالتجسيد وشرحوا الخلق الإنساني بمسألة القدرية التي تعتبر الإنسان مخلوقاً قدر الله أعماله فكانت الجبرية أيضاً التي تنكر على الإنسان الإرادة والحرية في أعماله وإنما هي مقدرة مكتوبة عليه من قبل ولادته ولا حرية له في اختيار خيرها أو شرها فالإنسان يولد إما خيراً أو شريراً ولا ذنب له. لذا فهم ينكرون الحساب والبعث والجنة والنار.

هذه المشكلات التي انتهجتها الفلسفة الظاهرية وكانت تعتبرها حلاً لمشكلة التأويل ونكرانها انعكست عليها لذا فإن أكثر أعداء التأويل أولوا بعض الآيات والنصوص لكي لا يقعوا في مثل هذا العبث الذي يؤدي بالنهاية إلى الإلحاد والكفر ونكران الوجود الإلهي، لأن اعتماد الفلسفة الظاهرية على الحس وقراءته من خلال معطياته التي تؤدي إلى إثبات الوجود أو عدمه فالحسيون هم ظاهريون أيضاً ينكرون مالا يقع على حواسهم فالحواس وحدها هي دليل الوجود ولولا أن البعض منهم يأمل أن يشاهد الله في الجنة مشاهدة حسية – وهم المؤمنون منهم – لأنكروا أيضاً وجوده إلا أنهم يعدون أنفسهم للمشاهدة الحسية خارج نطاق العالم الأرضي. بعد حساب ينتقل إثره من نجح في امتحان الأعمال إلى الخلود إما في الجنة حيث الله فيها وإما في النار حيث العقاب الأخير على الأعمال الشريرة التي ارتكبها أهل النار. وعلينا أن لا نستغرب أن يتحدث الكثيرون من الظاهريين عن التأويل ويفسرون النصوص تفسيراً تأويلياً فالغزالي مثلاً رغم مهاجمته الباطنية وهم يعتبرون أنفسهم أهل التأويل فإنه في كتاب إحياء علوم الدين تحدث عن التأويل

وأن بعض الآيات القرآنية تحتاج إلى التأويل وانتهى إلى التأويل الصوفي الذي أدخله مباشرة في علم التأويل، وهذا الأمر دفع نقاد الغزالي للقول بالتناقض. فمن جهة أولى هاجم الغزالي الباطنية والفلسفة لأنها اجتهدت في شرح النصوص وسخرت العقل في سبيل شرحها وتأويلها زاعماً أن الفلاسفة والباطنيين خرجوا عن الأسس التي بني عليها الدين بتأويلهم النصوص بما يلائم عقائدهم، نجد الغزالي من ناحية ثانية يتيح لنفسه ما حرمه على غيره فيؤول النصوص ويقول بالكشف ويرى أن طريق الوصول إلى الله يتم عن طريق الرياضة. لا بل يقول بالإلهام الإلهي كما تقول المتصوفة ويبرر ذلك أنه حصل هو نفسه على هذا الإلهام بعد فترة من الشك لم يترك شيئاً إلا وشك به حتى الله. ولكن الإلهام الفجائي الذي هبط على الغزالي هبوط الوحي نبهه على الخطيئة التي كاد أن يقع فيها إثر شكه ويبعده عن حقيقة الوجود الإلهي والإبداع الإلهي لهذا العالم. وهكذا نجد أن الغزالي أباح لنفسه التأويل لأنه كما يدعي قد حصل على التفويض الإلهي شأنه شأن جميع المتصوفة الذين سلكوا مثل هذا الطريق. ففي الوقت الذي هاجم الغزالي الباطنية والفلسفة كان يهيئ نفسه للشك والشك أدى به إلى الإيمان ولكن ليس الإيمان الذي سبق الشك وإنما الإيمان بحقيقة باطنية تماثل وتكمل الحقيقة الظاهرية فانتقل من جديد في فلسفته الظاهرية إلى فلسفة باطنية جديدة مصدرها ومآلها الله سبحانه الذي ألهمه وأوضح له الحقيقة الصوفية التي أرادها لنفسه أخيراً وهذه الحقيقة هي حقيقة باطنية، ذاتية، فردية لا يشترك بها أحد ولا تحتاج إلى صعود النفس إلى الباري وإنما تتصف بالهبوط المعرفي من الذات الإلهي إلى العبد الذي يتطلع إليها. وهذه المعرفة هي التي تتصف بالاختيار الضروري من الله الذي هو وحده الموجود بالضرورة وجوداً مطلقاً. فالله هو الذي يختار من مخلوقاته البشرية من يمكن أن يكونوا: ((الراسخون في العلم)) وإنهم هم المخولون بتأويل العلم الإلهي فالله سبحانه لا يسمح لغير الراسخين في العلم العبث بعلمه وتأويله لكي لا يبتعد التأويل عن الحقيقة الإلهية التي أوجدت العالم وعلمت الإنسان ما لم يعلم فلقد بدأ العلم بالقراءة والقراءة هذه سابقة العلم لذا فإن القول أن الرسول الكريم كان أول

الخلق فإن هذه الأولوية اختصه الله بها بالعلم الإلهي والتي بدأت بالقراءة. ومن ثم علم الله آدم الأسماء فالقراءة بدأت بتعليم الأسماء. والاسم سابق أنواع الكلام لأن الاسم هو الدلالة على الوجود المميز. وهذه الدلالة هي الدلالة العقلية التي تميز الإنسان عن الحيوان عن النباتات وتميز زيداً عن عمرو وغيره. هذا التمييز هو التمييز الدلالي الذي بدأ الله تعليمه للرسول الكريم محمد (ص) ولآدم عليه السلام ومن بعدهم الرسل والناس جميعاً. ولا نريد أن ندخل في الخلافات التي أدت إليها مشكلة التأويل لما لهذه الخلافات من آثار سلبية على المسلمين وما أدت إليه من فرقة ونزاعات كانت السبب في تخلف المسلمين. ولعل السائل عن سبب الخلافات يجيب نفسه بأن أهم سبب لها هو التفسير الخاطئ والتأويل الذي ينشأ عن التعصب المذهبي وهذا التعصب هو الذي دفع الفئات لتكفير بعضها بعضاً ولو دققنا في اجتهادات هذه المذاهب ملياً لوجدناها جميعها لم تخرج عن إطار الصيغة الإسلامية من حيث الجوهر وإن كل الخلافات لم تتناول المسائل الأساسية في العقائد الإسلامية وإنما تناولت الجزئيات التي كانت في زمن ما قد حلّت محل القضايا الكبرى وتمترس الناس خلفها. فلو سألنا كل الفرق ما هو خلافها في مسألة وجود الله أو الرسل أو كتاب الله وبقية كتبه ومسألة البعث وغيرها من القضايا الأساسية في العقائد لما وجدنا خلافاً يستحق الصراع والقتال بينما نجد من ناحية ثانية أن الصراع من أجل نواقض الوضوء وواجبات الصلاة وما شاكل ذلك في الفرائض الدينية التي لا يمكننا القول أنها ثانوية ولا أهمية لها وإنما لا يمكن أن تقارن بالخلل الذي ينجم عن العقائد فالكفر عندما يبدأ بالشك بوجود الخالق هو المسألة التي يجب أن يعلن الحاكم الجهاد في معتقديها. أما الفرائض فلا حاجة لرقابة غير رقابة الضمير الفردي عليها وإذا ما فرضت رقابة أخرى فإنها تدخل في باب المراءاة والدجل والمزايدات التي لا تفيد في حقيقة الأمر لأن أداء الفرائض يعتبر مسألة فردية وذاتية والخلفية التي تدفع الفرد لأدائها هي الإيمان الذي هو الأساس في الحياة الدينية.

٦ - مسألة الظاهر والباطن:

هذه المسألة مرتبطة بالتأويل ارتباطا مباشراً لذا فإن بعض الدارسين يدمجونها معاً. فيرى أهل التأويل أن لكل نص وجهين: وجه ظاهر و وجه باطن فالوجه الظاهر أراد به الشارع أن يشمل جميع الناس وجاء بحسب فهمهم للنص دون إعمال العقل وتشغيل الفكر فيما يقصده الشارع فيه، وهذا الظاهر لا يحتاج لأكثر من التفسير لا بل يرى البعض أن مجرد الدخول بالتفسير يفسح المجال للنفوذ إلى الباطن يقول الدكتور صبحي الصالح في كتابه ((مباحث في علوم القرآن)) ((١٤٤)) : ((القرآن يفسر بعضه بعضاً)): ((يريد المفسرون بهذه العبارة كلما وجدوا أنفسهم أمام آية قرآنية تزداد دلالتها وضوحاً بمقارنتها بآية أخرى. وإن لهم أن ينهجوا في تأويل القرآن هذا المنهج، لأن دلالة القرآن تمتاز بالدقة و الإحاطة و الشمول،فقلما نجد فيه عاماً أو مطلقاً أو مجملاً ينبغي أن يخصص أو يقيد أو يفصل إلا تم له في وضع. آخر ما ينبغي له من تخصيص أو تقييد أو تفصيل. وقد كانت هذه الدلالة الشاملة جديرة بأن توحي إلى العلماء وضع مصطلحات خاصة يرمز لكل منها إلى السمة البارزة في كل فكرة يدعو إليها القرآن وفي كل مشهد يصوره ومن هنا نشأ في الدراسات القرآنية ما يسمى بمنطوق القرآن ومفهومه، وعامة وخاصة ومطلقة ومقيدة / ومجملة ومفصلة، وعرفت هذه المصطلحات و أمثالها واستعرضت الشواهد الكثيرة الدالة عليها، وتباينت مناهج العلماء في دراستها ومنهم من يبحثها على أساس تشريعي وهم الأصوليون ومنهم من يبحثها على أساس منطقي وهم المتكلمون وآخرون. ونحن في بحثنا هذا منهم. يؤثرون أن ينظروا إلى هذه المصطلحات من خلال الزاوية اللغوية و الأدبية، ليتمتعوا بلذة وشغف طريقة القرآن في الأداء و التعبير.))

نجد أن الدكتور صالح أخذ إلى جانب الوسط بين التأويل ونكرانه فيرى أن الأصوليين ينهجون نهجاً يغلب عليه الحفاظ على الشكل الظاهر ولا يقبلون بتأويل النصوص أبداً فهم كما سماهم الدكتور صالح الأصوليون الذين شرحوا

النصوص شرحاً تشريعياً أما التأويليون فأرادوا الشرح المنطقي. وهو يقف الموقف الوسط بين من بالأصول و بالشرعية وبين القائلين بالتأويل وهم أصحاب المنطق.

ويقول الدكتور صبحي الصالح تحت عنوان: ((عام القرآن وخاصه)) ما يلي: ((نقصد بعام القرآن اللفظ الذي نجده فيه دالاً. وفي أصل وضعه اللغوي. على استغراقه جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه من غير حصر كمي ولا عددي، فإذا قال تعالى: ((جاء من أقصى المدينة رجل يسعى))((١٤٥)) فلفظ رجل ليس بعام لأنه يدل على فرد واحد معين. وإذا قال ((فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه)) ((١٤٦)) فلفظ رجلين ليس بعام كذلك لأنه يدل على شخصين معينين، ومثل ذلك يقال في رجال في قوله تعالى: ((وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم)) ((١٤٧)) وفي أمة قوله ((ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة)) ((١٤٨)) وفي ألف في قوله: ((فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين)) (١٤٩) لأن هذه الألفاظ تدل على كمية محصورة أو عدد معين ولا تدل على الشمول و الاستغراق فليس فيها إذن معنى عام.)) وهكذا نلاحظ الدكتور صالح لا يريد أن يغلق الباب على التأويل ويحصر نفسه في مجال الأصول ولا يريد أن يتمادى في التأويل ويدخل باب المنطق وعلم الكلام وهذا الموقف الحذر من التأويل يترك الدكتور صبحي حائراً بين الموقفين فإذا ما تقدم نحو التأويل والمنطق كان الموقف الثاني يشده إلى الوراء إلى الأصول فما يفسره بأنه عام يبقى عاماً وما يفسره بأنه خاص فهو أيضاً عاماً لا يخصصه بشيء أبداً. وهو عندما يعرج على مجمل التفاسير فيستعرض تفسير الرازي والبيضاوي ويرى أن تفاسير الفرق الإسلامية تمتاز بالرأي أي أنها تعطي رأياً خاصاً في النص ويمضي ليصل إلى المعتزلة فيقول ((ويغلب على تفاسير المعتزلة الطابع العقلي. والمذهب الكلامي تبعاً لقاعدتهم المشهورة ((الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل)) ولا ترد النصوص النبوية فيها إلا على أنها شيء ثانوي نادراً ما يلجؤون إليه لشرح معاني الآيات. وخير من يمثل هذه النزعة العقلية في التفسير الزمخشري (محمود بن عمر الملقب بجاد الله المتوفى سنة ٥٣٨هـ) في كتابه ((الكشاف)) الذي يمتاز بإيراد

النكات البلاغية وتحقيق بعض وجوده الإعجاز بطريق القنقلة (أي إن قلت قلت) وهو إلى ذلك خالٍ من الإسرائيليات التي تكثر في بعض كتب التفسير بالمأثور، وعبارته بليغية موجزة ليس فيها حشور وتطويل.))(١٥٠) ويأتي بعدة أمثلة على تفاسير المعتزلة بحيث يقدمون الدلالة على وحدانية الله وتنزيهه ويؤولون النصوص التي تدل على التشبيه تاويلاً عقلياً بحيث يبتعد المعتزلة عن كل ما يشير إلى الوجود الحسي لله حتى في الجنة وهنا نرى الدكتور صبحي يعرض فكر المعتزلة ويشير إليهم كفرقة كلامية استطاعت إدخال العقل في مجال التفسير فدخلوا باب التأويل الذي يجعلهم متميزين عن بقية الفرق الأصولية. والحيرة التي كانت الأهم هي التفاسير الصوفية فيقول: ((ويغلب على تفاسير المتصوفة الشطحات التي تبعدهم عن النسق القرآني وتجعل كلامهم غامضاً إلا على المشتغل بالشؤون الروحية، الذي تعلم أساليب المتصوفة ومرن عليها.)) ويستعرض تفسيراً أخذه عن التفسير المنسوب للشيخ محي الدين بن عربي حول قوله تعالى: ((إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب، إن الله كان عزيزاً حكيماً))(١٥١) ففيه ما نصه: (إن الذين كفروا بآياتنا) أي حجبوا عن تجليات صفاتنا وأفعالنا، إذ مطلع الآية كونه متجلياً بالعلم والحكمة والملك في آل إبراهيم (سوف نصليهم) نار شوق الكمال، لاقتضاء غرائزهم وطبائعهم بحسب استعدادهم ذلك مع رسوخ الحجاب ولزومه، أو نار قهر من تجليات صفات قهره تناسب أحوالهم أو نار شره نفوسهم وحدة شوقها وطلبتها لما ضربت به من كمالات صفاتها وشهواتها مع حرمانها منها (كلما نضجت جلودهم) رفعت حجبهم الجسمانية بانسلاخهم عنها (بدلناهم) حجباً غيرها جديدة (ليذوقوا العذاب) نيران الحرمان (إن الله كان عزيزاً) قوياً يقهرهم ويذلهم بذل صفات نفوسهم ويحرقهم بنيران توقانها إلى كمالاتهم مع حرمانهم أبداً (حكيماً) يجازيهم بما يناسبهم من العذاب الذي اختاروه لأنفسهم بدواعيهم الغضبية والشهوية وغيرها، وميولهم إلى الملاذ الجسمانية فلذلك بدلوا حجباً ظلمانية بعد حجب))(١٥٢)

والدكتور الصالح لا يعلق على التفسير الصوفي ومثاله ابن عربي سوى أنهم – أي المتصوفة – يبتعدون عن النسق القرآني دون أن يحدد مدى البعد فهو لم يكفرهم كغيره لاجتهادهم هذا الاجتهاد الذي لو تبصرناه ملياً لما وجدناه ابتعد عن الجوهر الذي يرمي إليه القرآن، لا بل يمكن القول أن المتصوفة أدخلوا هذه الحركة الإيجابية في التفسير بقصد إغناء التفاسير والنفوذ إلى المعاني التي افترضوها وقربوا النصوص من المعايير العقلية التي لا يمكن أن تنفصل عنها والتي تحتاجها.

والمتصوفة اعتبروا أنفسهم أهل العلم وأهل التأويل وهم: ((الراسخون بالعلم)) ليشيروا إلى تمكنهم من الفهم العميق الذي يبحث عنه العلماء والذي لا يتناقض مع البعد القرآني ولا القصد الإلهي من النص.

ونجد الدكتور الصالح أشد قسوة على التفاسير الباطنية فيصف تفاسيرها بالفاسدة والمخالفة لأصول الشرع فيقول ((أما تفاسير الباطنية الذين يقتصرون على الأخذ بباطن القرآن ويهملون ظاهره مستدلين بقوله تعالى: ((فضرب بينهم بسور له باب باطنة فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب))(١٥٣) فليس فيها إلا التأويلات الفاسدة المخالفة لأصول الشرع وقواعد اللغة.

وتفاسير الباطنية أشد بعداً عن النسق القرآني من تفاسير التصوف والتفاسير الإرشادية، وإن كانت تشترك جميعاً في مخالفة ظاهر القرآن واستلهام معان ما أنزل الله بها من سلطان.)) ولقد أورد ذلك دون أن يأتي بمثال على التفسير الباطني أو تفسير الباطنية، فعندما نتهمها بأنها فاسدة ومخالفة لأصول الشرع وقواعد اللغة فلابد من الإتيان بمثال منها: هكذا تقتضي الروح العلمية في البحث فما هو الفساد الذي يأتي من خلال تفسير الباطنية وكيف يمكن الخروج عن النسق القرآني وجميع الفرق الإسلامية تعتبر النسق القرآني أساساً في تفسيراتها وشروحها. أما الدعوى بالخروج عن النسق القرآني والانحراف الديني خارج الدين أو الزعم أنه داخل الدين بقصد تخريبه من الداخل زعم افتراضي دافعه التعصب

المذهبي. وعلينا أن لا نتهم فئة كاملة بالتعصب لأن التعصب مرض لا يمكن أن يشمل مجتمعاً بكامله وإنما ينحصر في عدد قليل من الفئة ولكن لهذا العديد خطره عندما يداعب الشعور العام ويوجهه نحو العداء وهنا يخرج عن إطار الصراع العقائدي والتماحك الفكري إلى المواجهة الجسدية التي تسبب الجراح والآلام التي يعاني منها المجتمع الواحد الذي حصل على وحدته من خلال وحدة تفكيره ووصوله إلى الهدف الأسمى في التعامل الاجتماعي. وإننا ندعو المفكرين العرب والمسلمين إلى كلمة حق بيننا لأن كلمة الحق تبدأ بالتوحيد وكلمة الباطل تبدأ بالتفريق. وإن القواعد التي توحدنا هي أكثر مما يفرقنا بكثير ويمكننا أن نبتعد عنها لأنها لا تدخل في مجال الأصول العقائدية ولا تندرج تحت الصيغ الفكرية للجماعة بشكل عام. ولكننا إذا تمعنا في مسألة الظاهر والباطن وتساءلنا ما هو الظاهر؟ وما هو الباطن لعرفنا أن كلاً من الظاهر والباطن مرتبطان معاً ارتباطاً مصيرياً فإذا دققنا في حياة الإنسان وتساءلنا ما هو ظاهر الإنسان؟ وما هو باطنه لوجدنا أن ظاهره الجسد وباطنه النفس. ويقاس البدن بالطول والعرض والارتفاع ولكن النفس لا تخضع لهذا القياس ويقاس البدن زمانياً بالقبل والبعد الزماني من البعد المكاني ولكنها لا تخضع أيضاً للمقاييس الزمانية ولا المكانية. ويعرف الأستاذ محمد علي حلوم(١٥٤) الظاهر والباطن بما يلي: (الظاهر والباطن هما أساس المعرفة الحقيقية للأشياء وخاصة المعرفة الدينية أو ما يسمى بعلم الحقيقة. ولا بد قبل كل شيء من تعريف عام للظاهر والباطن قبل أن ننتقل إلى تعريف علميهما.

الظاهر: هو ظاهر الشيء وخارجه. والباطن هو حقيقة الشيء وجوهره. قال (الإمام) علي بن أبي طالب (ع): ((لكل ظاهر باطن على مثاله فما طاب ظاهره طاب باطنه وما خبث ظاهره خبث باطنه))(١٥٥) ويقول: ((كل ظاهر غير الله باطن وكل باطن غير الله غير ظاهر لا يجنه البطون عن الظهور ولا يقطعه الظهور عن البطون. الظاهر لا يقال ممّ؟ والباطن لا يقال فيم))(١٥٦) ويشير الله تعالى في كتابه العزيز كثيراً عن الظاهر وعن الباطن ويميز بين أهل الظاهر وبين أهل

الباطن فالآية: ((يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون.))ويقول تعالى: ((فاعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم، إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين))(١٥٧)

وقد ذكر المجلسي حديثاً نبوياً في كتابه بحار الأنوار يقول: ((عن رسول الله (ص) وعن علي عليه السلام أحاديث شتى تشير لهذا الباطن منها: ((إن للقرآن باطناً وباطناً إلى أن عدّ سبعة أبطن))(١٥٨)وقد قال الشيخ محمد حسين الأصفهاني النجفي في كتابه ((مجد البيان في تفسير القرآن)): ((ذكر بعض العارفين للتفسير ست مراتب: الظاهر وظاهر الظاهر، وباطن، وباطن الباطن، والتأويل، وباطن التأويل))(١٥٩). وإذا كان الإسلام قد جاء عاماً لجميع الناس وكان الرسول (ص) يخص خاصته بعلمه فهذا هو الظاهر والباطن وقد قال رسول الله (ص): ((إنا معشر الأنبياء نكلم الناس على قدر عقولهم))(١٦٠) وهذا يعني أن الرسول (ص) خص علم الباطن لمن يستطيع إدراكه وتكلم للناس جميعاً بعلم الظاهر الذي لا بد منه. وإن من يتحدث أن أهل الباطن ينكرون الظاهر يقع بالخطأ لأن الباطن هو السر الخفي الذي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الظاهر فالظاهر هو المدرك بالحواس والباطن هو الذي يمكن إدراكه بالعقل ولا يمكن إدراكه بالحواس. فأهل الباطن لا ينكرون الظاهر ولكن أهل الظاهر ينكرون الباطن ولا يرون أن الظاهر يحتاج إلى باطن. رغم أن الباطن حقيقة ثابتة بالشرع والعقل ولا يمكن نكران ذلك. قال تعالى: ((ربنا أبعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة))(١٦١) فالقصد من تعليم الكتاب ما يعرف بعلم الظاهر أمّا تعلم الحكمة فدلالته علم الباطن. قال الإمام الصادق (ع) من تمسك بالظاهر دون الباطن فهو حشوي، ومن تمسك بالباطن الصرف فهو ملحد))(١٦٢)

نلاحظ أن مسألة الظاهر والباطن هي أيضاً من مشكلات التأويل التي وقف عندها المسلمون واختلفوا فيها ولكن أكثر الفرق من المعتزلة وشيعة إمامية وإسماعيلية كانوا يعتقدون بالباطن والظاهر معاً وكذلك المتصوفة الذين اهتموا

كثيراً بالباطن ولم نجد فرقة من الفرق أنكرت الظاهر بينما نجد من أنكرت الباطن واعتبرت الخوض فيه ملهاة عن الدين وعن سيرته السوية. وهذا الأمر يكون صحيحاً إذا كان فهم الباطن خاطئاً ويكون سليماً إذا كان فهم الباطن صحيحاً. فالظاهر لا حاجة له للفهم إنه يفهم بالإدراك المباشر وبالحواس البسيطة بينما لا يكفي لفهم الباطن عمل الحواس البسيط والإدراك المباشر لأنه يحتاج إلى الترجمة العقلية المجتهدة التي لا بد منها للعبور نحو الباطن السليم والصحيح وهكذا نجد أنفسنا أمام الأسرار الدينية التي يسعى الإنسان منذ القديم لكشفها وتبدأ بسر الحياة الإنسانية في هذا العالم.

فإذا كان الجسد الإنساني عبارة عن تركيب مادي قابل للتغير والتبدل ومن ثم الفناء فإنه لا يقبل أن تكون النفس التي انطبعت فيها المعارف وتكدست العلوم بموجب آلة النفس ذاتها فإنه لا يمكن الاقتناع بأن هذه النفس تذهب إلى العدم وتفنى مع فناء الجسد فالمعرفة تتبع آلة النفس وهذه الآلة ليست مادية ولا يمكن تحديدها في مكان من الجسد وإنما هي في كل الجسد والجسد يفقدها عند الموت. إنها تحمل معارفها وعلومها وتعود من حيث أتت. هكذا اعتقد الإنسان منذ القديم وفسر الأشياء تفسيراً مادياً وعجز عجزاً تاماً عن كشف مجهول النفس فافترض حياتها السماوية الأخرى فانسجمت الديانات السماوية مع هذا الافتراض وإن هذا الافتراض أقرب إلى الموضوعية والواقع منه إلى الافتراضات الأخرى التي تنفي الحياة الأخرى.إن مجرد الإقرار بالحياة الأخرى دخول في علم الباطن الذي لا بد منه ليفسر الدين وفق فرضية الأسرار الإلهية التي أدركها الأنبياء وبدأ بتعليمها للناس. وما علينا إلا أن نستعرض بعد ذلك مجمل الآراء في هذه الأسرار وهنا يبدأ علم التأويل فما هو علم التأويل؟ ومن أهل التأويل.؟ هذا ما سنعلمه بعد ذلك.

فهارس ومراجع ومقاصد الباب الثاني

الفصل الأول: مشكلات التأويل في العهد الإسلامي الأول

١ - سورة اقرأ

٢ - انظر سيرة الرسول لابن هشام والسيرة الحلبية

٣ - يقصد بالجدلين (علماء الكلام)

٤ - فصل المقال: ابن رشد

٥ - المصدر السابق

٦ - المصدر السابق

٧ - الفتوحات المكية: الشيخ محي الدين بن عربي

٨ - ابن تيميه وشروحاته والغزالي في الرد على الباطنية

٩ - بين الدين والفلسفة: محمد يوسف موسى

١٠ - الطبقات الكبرى: ابن سعد

١١ - تفسير المنار

١٢ - الطبقات الكبرى: ابن سعد

١٣ - بين الدين والفلسفة: محمد يوسف موسى

١٤ - نفس المصدر السابق

١٥ - آية كريمة

١٦ - آية كريمة

١٧ - آية كريمة

١٨ - آية كريمة

١٩ - آية كريمة

٢٠ - آية كريمة

٢١ - آية كريمة

٢٢ - آية كريمة

٢٣ - الكتاب المقدس (العهد القديم)

٢٤ - آية كريمة

٢٥ - آية كريمة

٢٦ - آية كريمة

٢٧ - آية كريمة

٢٨ - آية كريمة

٢٩ - آية كريمة

٣٠ - آية كريمة

٣١ - آية كريمة

٣٢ - حديث شريف

٣٣ - آية كريمة

٣٤ - آية كريمة

٣٥ - آية كريمة

٣٦ - آية كريمة

٣٧ - آية كريمة

٣٨ - آية كريمة

٣٩ - آية كريمة

٤٠ - آية كريمة

٤١ - آية كريمة

٤٢ - آية كريمة

٤٣ - آية كريمة

٤٤ - آية كريمة

٤٥ - آية كريمة

٤٦ - آية كريمة

٤٧ - آية كريمة

٤٨ - آية كريمة

٤٩ - آية كريمة

٥٠ - آية كريمة

٥١ - آية كريمة

٥٢ - آية كريمة

٥٣ - آية كريمة

٥٤ - آية كريمة

٥٥ - الطبقات الكبرى: ابن سعد

٥٦ - حديث شريف

٥٧ - حديث شريف

٥٨ - حديث شريف

٥٩ - حديث شريف

٦٠ - حديث شريف

٦١ - حديث شريف

٦٢ - حديث شريف

٦٣ - حديث شريف

٦٤ - حديث شريف

٦٥ - حديث شريف

٦٦ - حديث شريف

٦٧ - حديث شريف

٦٨ - حديث شريف

٦٩ - حديث شريف

٧٠ - حديث شريف

٧١ - آية كريمة

٧٢ - آية كريمة

٧٣ - آية كريمة

٧٤ - آية كريمة

٧٥ - آية كريمة

٧٦ - الألوهية في الإسلام

٧٧ - آية كريمة

٧٨ - الألوهية في الإسلام: فاروق دملوجي

٧٩ - حديث شريف

٨٠ - آية كريمة

٨١ - آية كريمة

٨٢ - حديث شريف

٨٣ - آية كريمة

٨٤ - آية كريمة

٨٥ - آية كريمة

٨٦ - آية كريمة

٨٧ - آية كريمة

٨٨ - آية كريمة

٨٩ - آية كريمة

٩٠ - آية كريمة

٩١ - آية كريمة

٩٢ - حديث شريف

٩٣ - آية كريمة

٩٤ - آية كريمة

٩٥ - آية كريمة

٩٦ - آية كريمة

٩٧ - حديث شريف

٩٨ - حديث شريف

٩٩ - حديث شريف

١٠٠ - حديث شريف

١٠١ - آية كريمة

١٠٢ - رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا

١٠٣ - حديث شريف

١٠٤ - ابن تيميه بطل الإصلاح الديني: محمود مهدي الأستانبولي

١٠٥ - آية كريمة

١٠٦ - ابن تيميه بطل الإصلاح الديني: محمود مهدي الأستانبولي

١٠٧ - نفس المصدر السابق

١٠٨ - الطبقات الكبرى ابن سعد

١٠٩ - نفس المصدر السابق

١١٠ - جواب أهل العلم والإيمان: ابن تيميه

١١١ - نفس المصدر السابق

١١٢ - نفس لمصدر السابق

١١٣ - بين الدين والفلسفة: محمد يوسف موسى

١١٤ - نفس المصدر السابق

١١٥ - تفسير الزمخري لآية ((لا تدركه الأبصار))سورة الأنعام (١٠٣)

١١٦ - تفسير الزمخري لآية ((واتخذ الله إبراهيم خليلاً)) سورة النساء (١٢٥).

١١٧ - بين الدين والفلسفة: محمد يوسف موسى

١١٨ - تاريخ الإلحاد في الإسلام: د. عبد الرحمن بدوي

١١٩ - العقل وفم القرآن ومعانيه: الحارث المحاسي تحقيق الدكتور حسين القوتلي.

١٢٠ - نفس المصدر السابق

١٢١ - سورة يوسف (٧٦)

١٢٢ - العقل و فهم القرآن و معانيه: الحارث بن أسد المحاسبي

١٢٣ - سورة البقرة (٣١ -٣٤)

١٢٤ - العقل وفهم القرآن ومعانيه: المحاسبي

١٢٥ - نفس المصدر السابق

١٢٦ - عبد الرحمن مهدي (١٢٥ -١٩٨) أمير المؤمنين في الحديث الإمام الكبير الثقة –الثبت – الحجة (ابن حيان: تهذيب التهذيب)

١٢٧ - سفيان بن سعيد بن مسروق القوري(٩٧ -١٦١هـ) أمير المؤمنين في الحديث كان ثقه ثبتاً مأموناً كثير الحديث حجة ومن أعاظم علماء الإسلام في كل العصور (الطبقات الكبرى ابن سعد)

١٢٨ - يحيى بن سعيد الأنصاري (١٤٣هـ)المدني قاضي الحيرة. الثقة الثبت روي عن أنس وجماعة من أقرانه روى عنه خلائق بينهم السنانيان (تهذيب التهذيب)

١٢٩ - أبو حصين: عثمان بن عاصم بن حصين الأسيوي (١٢٨هـ)الكوفي روى عن جماعة من الصحابة وكان ثقة ثبتاً (تهذيب التهذيب: ابن حيان)

١٣٠ - الحارث بن أسد المحاسبي يكنى بأبي عبد الله

١٣١ - عبيده السلماني (٧٢هـ) أحد تلامذة ابن مسعود أسلم قبل وفاة الرسول بسنتين ولكنه لم يلق الرسول (الطبقات الكبرى: ابن مسعود)

١٣٢ - سورة البقرة

١٣٣ - القرآن وقضايا الإنسان: د. عائشة عبد الرحمن

١٣٤ - نفس المصدر السابق

١٣٥ - سورة الرحمن (١ - ٤)

١٣٦ - آية القيامة (٩)

١٣٧ - سورة آل عمران (١٣٨)

١٣٨ - سورة النحل (٨٩)

١٣٩ - سورة الحجرات (١٣)

١٤٠ - سورة القلم

١٤١ - سورة الكهف (٣٧)

١٤٢ - سورة القيامة (٣٧ - ٤٠)

١٤٣ - سورة النحل (٤)

١٤٤ - مباحث في القرآن: د. صبحي الصالح

١٤٥ - سورة يس (٢٠)

١٤٦ - سورة القصص (١٥)

١٤٧ - سورة الأعراف (٤٦)

١٤٨ - سورة آل عمران (١١٣)

١٤٩ - سورة الأنفال (٩)

١٥٠ - مباحث في علوم القرآن: د. صبحي الصالح

١٥١ - سورة النساء (٥٥)

١٥٢ - تفسير القرآن: الشيخ محي الدين بن عربي

١٥٣ - سورة الحديد (١٣)

١٥٤ - الظاهر والباطن في الإسلام محمد علي حلوم

١٥٥ - غرر الحكم ودرر الكلم: جمع الآمدي

١٥٦ - نفس المصدر السابق

١٥٧ - سورة الروم (٧)

١٥٨ - سورة النجم (٢٩ - ٣٠)

١٥٩ - بحار الأنوار: المجاسي

١٦٠ - مجد البيان في تفسير القرآن: محمد حسين الأصفهاني النجفي

١٦١ - بحار الأنوار: المجلسي

١٦٢ - سورة البقرة (١٢٩)

١٦٣ - الظاهر والباطن في الإسلام: محمد علي حلوم

الباب الثالث

التأويل عند الفرق الإسلامية

الفصل الأول

التاويل بين المعارضة و الإقرار

أ - نشأة الفكر الإسلامي :

نشأ الإسلام في الجزيرة العربية وبدأ في مكة التي كانت تعتبر مركزاً تجارياً لتوسطها الجزيرة العربية لأنها تعتبر طريق القوافل التجارية العابرة من اليمن إلى الشام وقد بدأت تزدهر تجارياً وثقافياً منذ أن استطاع قصي بن كلاب الحصول على مفاتيح الكعبة والسيطرة عل مكة من قبيلة خزاعه فأصبحت قريش سيدة القبائل العربية وتوسطت لغتها اللهجات العربية التي كانت في زمن من الأزمان تتفاهم فيما بينها بلهجة قريش. وكانت مكة أيضاً مركزاً دينياً لوجود الكعبة الشريفة فيها حيث كانت ملتقى موسم الحج الذي كان يمارسه العرب كطقس من طقوسهم تخليداً لجدهم إسماعيل وأبيه إبراهيم اللذين قاما ببناء البيت. وكانت الظروف التي نشأ بها الإسلام تشهد نوعاً من التآلف القومي والوطني بعد محاولة الأحباش بقيادة أبرهة الأشرم الاستيلاء على البيت الحرام ومحاولة الفرس زيادة سلطتهم على الجزيرة العربية ،وانتصار العرب على الأحباش ثم انتصارهم على الفرس في موقعة ذي قار وتوقيع كبار قريش لحلف الفضول.

ومحاولة العرب ترميم الكعبة الشريفة بعد تهدمها نتيجة للعوامل الطبيعة. في هذه الظروف هبط الوحي على محمد بن عبد الله اليتيم من الأب (١) قبل ولادته ومن الأم في سنه السادسة ونشأ معتمداً على نفسه مكفولاً من جده عبد المطلب ومن عمه أبي طالب. وقد بدأ الإيمان برسالته منذ الأيام الأولى فكانت زوجته خديجة بنت خويلد تشجعه بعد إيمانها برسالته وابن عمه علي بن أبي طالب الذي كان يعيش في كنفه وصديقه أبو بكر بن أبي قحافة ، وأصبحت تتوسع دائرة

الإيمان برسالة الرسول الكريم محمد شيئاً فشيئاً وقد اقتصرت في بدايتها على المستضعفين والعبيد والفقراء الذين كان القريشيون الوثنيون ينظرون إليهم نظرة احتقار وبدأ الصراع بين الدين الجديد الذي جاء متواتراً على دفعات وبشكل يجعل الإيمان بالدين الجديد تدريجياً. ولكن الوثنيين القريشيين بدؤوا يقفون من الدين الجديد موقفاً معادياً ولم يكن الموقف هذا موقفاً عقائدياً بقدر ما كان موقفاً سياسياً ومصلحياً فقد خاف القرشيون أن يتمكن الرسول الكريم محمد (ص) الهاشمي من السيطرة على المدينة وعلى البلاد ويتمكن من تحرير المستضعفين ليصبحوا ذوي شأن فتتعطل تجارتهم ويضعف نفوذهم. فبدؤوا أولاً بالضغط على أتباعه والضغط على بني هاشم وحاولوا قتله ولكنه هاجر مع صديقه أبي بكر إلى المدينة حيث زاد فيها أنصاره وبدأ يهدد بقوة الأنصار والمهاجرين الوثنية القريشية في مكة والوثنية في غيرها.

وإثر ثلاثة حروب بين المسلمين والوثنيين استطاع الرسول أن ينتصر أخيراً على الكفر والوثنية ويوحد الجزيرة العربية تحت لواء الإسلام وكان بنو هاشم معظمهم يناصرونه منهم من كان يناصره علانية ومنهم من كان يناصره سراً.

وتوطدت أول دولة عربية في الجزيرة العربية تحت لواء الإسلام وبقيادة الرسول الكريم. وكان المسلمون يتلقون تعليماتهم من الرسول مباشرة (٢) وهذه التعليمات كانت تأتي بشكل آيات منزلة من الله تعالى عن طريق الوحي جبريل أو كانت عبارة عن أحاديث يتحدث فيها الرسول (ص) تخص الأحكام والقضايا التي يجب أن يطيعها المسلمون ويطبقوها في عملهم وفي حياتهم. وكانت هذه القضايا تشكل أحياناً تبدلاً في حياة العرب المسلمين عما كانت عليه قبل الإسلام فكان على المسلم أن يمتنع عن تعاطي الخمر ولعب الميسر ويمتنع عن وأد البنات وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وهذا كان يعتبر تغييراً جوهرياً في طبيعة الحياة والعادات القائمة في الجزيرة العربية. ولم يكن على المسلمين سوى الطاعة لهذه التعليمات دون إبداء رأي فعندما سرت بين المسلمين أنباء تحريم الخمرة أهرقوا على الأرض قلالهم ودنانهم وحطموا أقداحهم طاعة لله وللرسول. ولم يكن أحد ليناقش

محاسن هذا الأمر أو مساوئه. ولم يكن أحد ليناقش الرسول في ذلك لأنها أحكام الخالق ولا يجوز مخالفة هذه الأحكام. وقد ختم الرسول الإسلام قبل وفاته باجتماع في حجة الوداع حيث أبلغ الناس أن عهده بهم قد أقترب من نهايته وأنه ملاق ربه بعد حين. ((اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا)) (٣) وتوفي الرسول وكان المسلمون فرقة واحدة دستورها القرآن والسنة النبوية ولم يكن الرسول قد دفن بعد حتى بدأ الخلاف بين الأنصار والمهاجرين على من يخلف الرسول في تسيير أمور الدولة الحديثة وكانت سقيفة بني ساعده الإبادي وكان الأنصار على وشك مبايعة الصحابي الأنصاري ((سعد بن عباده)) خليفةً أو حاكماً لولا وصول أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبي عبيده بن الجراح وتخريج الخلاف الأول في الإسلام بالشكل الذي اتفق عليه المجتمعون وتمخض عن خلافة أبي بكر الصديق كخليفة أول لرسول الله (ص).

وبدأت تظهر أول فرق الإسلام وهي فرقة الشيعة التي كانت تعتقد أن علي بن أبي طالب كان أولى وأحق بالخلافة لأسباب كثيرة يذكرونها منها قرابته من الرسول، وإسلامه الأول فكان أول من أعلن إسلامه وما ذكر عن الرسول (ص) في غدير خم (٤) حيث كان حديث الولاية المشهور الذي تعتقد الشيعة أن الرسول (ص) أوصى بعلي بولاية المسلمين من بعده. وبقيت الشيعة ملتزمة بنصرة علي طيلة زمن الخلفاء الراشدين ولم تقف الشيعة في صف المعارضة، هذا المفهوم الذي عرف فيما بعد أثناء الحكم الأموي في الإسلام فكانوا يبايعون الخلفاء على مضض ولم يظهر عليٌ نفسه الخلاف، لحرصه على أن يستمر الإسلام ويشتد قوة فبايع هو نفسه أبا بكر الذي توفي وقبل وفاته أوصى بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب فبايعه الناس وبايعه عليٌ أيضاً وشيعته وقتل عمر على يد أبي لؤلؤة الفارسي فأوصى أن ينتخب ستة من الصحابة واحداً من بينهم ليكون خليفة من بعده ووقع اختيارهم على عثمان وبويع عثمان وكان علي من السابقين لبيعته ولكن في عهد عثمان زاد نفوذ الأمويين، خاصة الأشخاص الذين طردهم الرسول وهم أقرباء عثمان وتفاقمت أخطاء الأمويين فتنامى أتباع علي وزادت شيعته.

وبعد مقتل عثمان بويع علي بالخلافة ولكن الحزب الأموي الذي كان يمثله والي دمشق معاوية بن أبي سفيان وهو ابن عم عثمان حيث بدأ يقود المعارضة وطرح شعار الثأر لعثمان وكانت السيدة عائشة أم المؤمنين قد قادت حملة لمواجهة علي ومطالبته بدم عثمان وكانت قد خرجت على ظهر جمل يناصرها الصحابيان طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام الذين بايعا علياً ثم نقضا بيعته وهما من الستة الذين عينهم عمر لانتخاب خليفة له. وكانت موقعة الجمل التي قتل فيها طلحة والزبير وقتل فيها عدد كبير من جيش علي وجيش الجمل. وانقسم المسلمون إلى قسمين رئيسيين الشيعة أنصار علي والأمويون أنصار معاوية وحدثت حرب صفين بين الطرفين وعندما شعر معاوية بخسارته أمام جيش علي حمل المصاحف على الرماح ودعا إلى تحكيم كتاب الله بين الطرفين المتنازعين وكانت هذه الدعوة حيلة أشار فيها عمرو بن العاص على معاوية لتفادي الهزيمة وكان التحكيم لصالح معاوية حيث كان حكم علي أبو موسى الأشعري وحكم معاوية عمرو بن العاص وقد استطاع عمرو بن العاص أن يحتال على أبي موسى الأشعري بخلع كل من معاوية وعلي ولكن عمرو بن العاص لم يخلع صاحبه معاوية.

وكان للتحكيم أثر سلبي على شيعة علي حيث انقسم من شيعة علي نفر سموا بالخوارج دعوا إلى الشورى ونقضوا بيعة علي فحاربهم علي وكان نتيجة ذلك مقتله على يد أحدهم وهو عبد الرحمن بن ملجم المرادي(٥) الذي اتفق مع صاحبين له آخرين لقتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص وترك الأمر شورى بين المسلمين. وبدأت الانقسامات بين كل فئة. فالخوارج انقسموا إلى عدة فئات والشيعة أيضاً انقسموا على فكرة الإمامة حيث كانت الشيعة تعتقد أن الولاية هي الإمامة التي كانوا يحصرونها في أهل بيت الرسول (ص) من فاطمة وعلي وقد حصلت الاختلافات عمن هو الإمام وتعقدت وتنوعت الأفكار في ذلك ووضعت القواعد التي تحدد الإمامة وصلاحيتها وعند وفاة الإمام عند طائفة وانقطاعه تقول بغيبته ونشأت فكرة المهدي المنتظر الذي سيملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً وظهرت أفكار الغلو منذ اللحظات الأولى لنشأة التشيع ، هذا الأمر الذي استهجنه الإمام

علي ومن بعده الأئمة لأن بعض الغلاة أضاف على فكرة الإمامة مسألة لاهوتية استنكرها الكثيرون ولم يقبل بها أحد من الأئمة. وإن ما نسب لبعض أئمة الشيعة في ذلك كان رمياً من أعدائهم بقصد سياسي. وكثرت الفرق الشيعية والسنية وزادت الاجتهادات وأخذ التأويل دوره في هذه الفرق. وانقسمت الفرق إلى قسمين: قسم يعارض التأويل وينفي إمكانيته ويمثل هذه الفرق: الحشوية ، والظاهرية ، والمجسمة ، والمشبهة ، واللاأدرية ، والجبرية وغيرها من الفرق. وقسم يقول بالتأويل البسيط وقد استعرضنا من قبل بعض من وقفوا ضد التأويل دون أن ننسبهم إلى فرق معينة وربما هم كانوا كذلك. لهذا نحن سنستعرض سريعاً هذه الفرق ونقسمها قسمين: الفرق التي عارضت التأويل والقسم الثاني: الفرق التي قالت بالتأويل.

١ - القسم الأول: (الفرق التي عارضت التأويل):

ويسميهم الشهرستاني (٦) ((أهل الأصول)) حيث يقول: ((قال بعض المتكلمين الأصول: معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم.

وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول. ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً ، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فرعياً. فالأصول هو موضوع علم الكلام ، والفروع هو موضوع علم الفقه. وقال بعض العقلاء: كل ما هو معقول ، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال ، فهو من الأصول وكل ما هو مظنون، ويتوصل إليه بالقياس والاختيار فهو من الفروع.)) (٧) نجد الشهرستاني يميز بين أهل العقل والمعرفة وبين أهل الطاعة والشريعة فيسمي أهل العقل الأصول ويسمي أهل الشريعة الفروع وكل من أهل العقل وأهل الشريعة اختلفوا في التأويل ونحن نعلن أن الأصولية هم الذين يعودون إلى الأصول الأولى التي جاءت بها الشريعة. فإن مفهومنا عن الأصولية يختلف عن مفهوم الشهرساني فالأصولية هي التي تبنت الهجوم على التأويل و أهل التأويل. و إن كان تقسيم

الشهرستاني بالنسبة لمفهوم الشريعة و لمفهوم العقل أو الحكمة فمن المفروض أن أهل العقل هم أهل التأويل و أهل الفروع – في مفهوم الشهرستاني من هم ضد التأويل و علينا أن نستعرض أهم الفرق و هي كما يلي:

أ - الخوارج:

أطلق اسم الخوارج على كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان و الأئمة في كل زمان قال الشهرستاني ((اعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جماعة من كان معه في حرب صفين و أشدهم خروجاً عليه و مروقاً من الدين:الأشعث بن قيس الكندي ، و مسعر بن فدكي التميمي ، وزيد بن حصين الطائي. حين قالوا: القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف! حتى قال: أنا أعلم ما في كتاب الله! انفروا إلى بقية الأحزاب! انفروا إلى من يقول: كذب الله ورسوله وأنتم تقولون: صدق الله ورسوله.

قالوا لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين، وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجميع و ولوا مدبرين وما بقي منهم إلا شر ذمة قليلة فيهم حشاشة قوة فامتثل الأشتر لأمره. وكان من أمر الحكمين: أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس رضي الله عنه فما رضي الخوارج بذلك وقالوا: هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الأشعري على أن يحكم بكتاب الله تعالى، فجرى الأمر على خلاف ما رضي به. فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه وقالوا: لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا الله، وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان. وكبار الفرق منهم المحكمة والأزارقة والنجدات والبيهسية والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية. والباقون فروعهم:))(٨)

أ - المحكمة الأولى:

هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه حين جرى أمر المحكمين. واجتمعوا بحرِ وراء من ناحية الكوفة ورأسهم عبد الله بن الكواء، وعتاب بن الأعور، وعبد الله بن وهب الراسبي، وعروة بن جرير، ويزيد بن أبي عاصم المحاربي، وحرقوص بن زهير البجيلي المعروف بذي الثدية.

وكانوا يومئذ في أثني عشر ألف رجل أهل صلاة وصيام أعني يوم النهروان.))(٩). ((وكان خروجهم في الزمن الأول على أمرين: أحدهما بدعتهم في الإمامة إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش وكل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً.))(١٠) ((البدعة الثانية: أنهم قالوا أخطأ عليّ في التحكيم إذ حكم الرجال ولا حكم إلا الله وقد كذبوا على علي رضي الله عنه من وجهين:

(أ) أحدهما: في التحكيم، أنه حكم الرجال وليس ذلك صدقاً، لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم))

(ب) والثاني: إن تحكيم الرجال جائز فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة وهم رجال.

ولذلك قال علي رضي الله عنه ((كلمة حق أريد بها باطل)) وتخطوا عن هذه التخطئة إلى التكفير.))(١١) ((وطعنوا في عثمان رضي الله عنه للأحداث التي عدوها عليه وطعنوا في أصحاب الجمل وأصحاب صفين))

وأهم فرق الخوارج أيضاً

ب- الأزارقة(١٢):

أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق وقالوا بثمانية قضايا:

أ - تكفير عليّ رضي الله عنه

٢ - تكفير القعدة الذين يقعدون عن القتال

٣ - إسقاط الرجم عن الزاني

٤ - إباحته قتل أطفال المخالفين والنسوان معهم

٥ - حكمه بأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم

٦ - التقية غير جائزة في قول ولا عمل

٧ - تجويزه أن يبعث الله تعالى نبياً يعلم أنه يكفر بعد نبوته أو كان كافراً قبل البعثة

٨ - اجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملّه خرج عن الإسلام جملة ويكون مخلداً في النار مع سائر الكفار.

ج – النجدات العاذرية: (١٣)

وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفي وسموا بالنجدات نسبة له ويقال أن اسمه عاصم بن عامر وسموا بالعاذرية لأن بعض قومه عذروه بعد أن استتابوه لأنه كاتب عبد الملك بن مروان وأعطاه الرضى ولاجتهاده بمسألتين: إحداهما: معرفة الله ومعرفة رسله وتحريم دماء المسلمين (أي من وافقوهم) والإقرار بما جاء من عند الله جملة، والجهل به لا يعذر به. والثانية: ما سوى ذلك فالناس معذورون فيه إلى أن تقوم الحجة في الحلال والحرام قالوا: ومن العذاب على المجتهد المخطئ في الأحكام قبل قيام الحجة عليه فهو كافر. وبويع نجدة بالخلافة وسمي أمير المؤمنين ولكن أتباعه استتابوه فتاب ثم إن بعضاً منهم ندموا على استتابته فاستمر في إمارتهم وعاد عن الاستتابة فقتلوه.

أوردنا نماذج من الخوارج حيث انقسموا إلى فرق كثيرة منها البيهسية، والعجاردة والثعالبة، والصفرية الزيادية والإباضية. وكلها انقرضت وبقي قسم من الإباضية وسنكتفي بشرح آرائهم.

و- الإباضية: (١٤)

أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج أيام مروان بن محمد وقيل إن عبد الله بن يحيى الإباضي كان رفيقاً له في جميع أحواله وأقواله.

قال: إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال وما سواه حرام وحرام قتلهم وسبيهم بالسر غيلة. وقالوا إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي. وقالوا إن مرتكبي الكبائر موحدون لا مؤمنون. واختلفوا فيما بينهم إلى عدة فرق: الحفصية وهم أتباع حفص بن أبي المقدام. والحارثية أصحاب الحارث الإباضي واليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة. وكان الخوارج يقفون ضد التأويل وما عرف عنهم من اجتهادات فلم تكن لتعود إلى نصوص يفسرونها ويؤولونها وإنما كانت تعود إلى رأيهم في قضايا تهمهم وتخص حياتهم وكان هاجس اجتهاداتهم الأول هو الحكم والسياسة وقد انقسموا كلياً في حروب بينهم وبين الإمام علي ومن بعده الإمام الحسن بن علي وحروبهم مع الأمويين أيضاً. ولكن الأمويين استطاعوا كسر شوكتهم فتفرقوا في البلاد وضاعت فرق كثيرة منهم ولم يعد لها ذكر إلا بعض الأزارقة وبعض الإباضية فبقي قسم منهم في المغرب وقسم منهم في شرق الجزيرة العربية حتى أن بعض اجتهاداتهم ربما خرجت عن النصوص أو ابتعدت عنها ونحن لا نريد مناقشة ذلك، فعلى الرغم من أن الخوارج خرجوا عن نطاق عامة المسلمين وعن إجماعهم إلا أنهم كانوا فئة مهمة في تاريخ العرب والمسلمين وكان منهم الفرسان والمقاتلون الأشداء والشعراء المشهورون الذين لا يمكن نكران مساهماتهم في الأدب والشعر العربي. أما عقائدهم فنحن لا نريد الدخول في مسألة حقيقتها وصوابها إلى الحد الذي يدخلنا باب التكفير لأن هذا الأمر ليس من اختصاص أي إنسان، خاصة وأن الخوارج مسلمون ظلوا طيلة زمنهم يقيمون الحدود الإسلامية وحتى الآن لا يمكن إخراجهم خارج دائرة الإسلام فليس الخلاف بينهم وبين بقية الفرق سوى خلاف

حدود جزئية وهم يتفقون مع عامة المسلمين على أكثر القضايا الأساسية من عبادات وعقائد.

٢ - الجبرية: (١٥)

الجبرية فرقة ادعت أن العبد غير قادر على فعل شيء من أفعاله لأنها مقدرة عليه قبل ولادته فهو مسير في جميع أعماله قال الشهرستاني: ((الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف. فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمي ذلك كسباً فليس بجبري.)) وهم عدة فئات:

الجهمية: (١٦)

أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة. ظهرت بدعته بترمذ وقتله سلم ابن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. كان يوافق المعتزلة على نفي الصفات الأزلية. ويقول: ((لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً فنفى كونه حياً عالماً. وأثبت كونه قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنه لا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض وانبتت إلى غير ذلك.والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً))(١٨) ويقول أيضاً: ((إن حركات أهل الخالدين تنقطع. والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، لا تتناهى أولاً وحمل قوله تعالى (خالدين فيها)(١٩) على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال خلد الله ملك فلان واستشهد على

الانقطاع بقوله تعالى (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك)(٢٠) فالآية اشتملت على شريطة واستثناء والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء.)) (٢١) وقد انقسمت الجبرية إلى عدة أقسام منها

أ - النجارية(٢٢)

أصحاب الحسين بن محمد النجار المتوفى /٢٣٠ هـ. قال الأشعري عنهم وسماهم أيضاً الحسينية: ((زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه وهم الحسينية أن أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريده، وأن الله سبحانه لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون.))(٢٣)

ب - الضرارية:

أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد واتفقا في التعطيل وعلى أنهما قالا: الباري تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز وأثبتا لله سبحانه ماهية لا يعلمها إلا هو. قال عبد القاهر: (٢٤) ((اتباع ضرار بن عمرو الذي وافق أصحابنا في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وإكساب للعباد. وفي إبطال القول بالتولد ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل وزاد عليهم بقوله إنها قبل الفعل ومع الفعل وأنها بعض المستطيع ووافق النجار في دعواه أن للجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة ونحوها من الأعراض التي لا يخلو الجسم منها وأنه أنكر حرف بن مسعود وحرف أبي بن كعب وشهد بأن الله تعالى لم ينزلهما فنسب هذين الإمامين من الصحابة إلى الضلالة في مصحفيهما))

٢ - الصفاتية:

وهم الجماعة التي كانت تثبت لله صفاتٍ أزليةً كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل. وكذلك يثبتون صفات

جسمانية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك وإنما يقولون أنها وردت في الشرع وهم يختلفون عن المعتزلة التي تنفي الصفات إذ أنهم يثبتون الصفات وهم السلف فسموا السلفية والصفاتية يقول الشهر ستاني: (٢٥) ((فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخير فافترقوا فرقتين: فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك. ومنهم من توقف في التأويل وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى) (٢٦) ومثل قوله: (خلقت بيدي)(٢٧) ومثل قوله: (وجاء ربك) (٢٨) إلى غير ذلك ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً.)) ويقول الشهرستاني أيضاً: (٢٩)((وأما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل، ولا تهدفوا للتشبيه فمنهم: مالك بن أنس رضي الله عنهما إذ قال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة. ومثل أحمد بن حنبل رحمه الله، وسفيان الثوري وداوود بن علي الأصفهاني ومن تابعهم. ((حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأبدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة وأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية. ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتي الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية.)) (٣٠) وهكذا نلاحظ أن التأويل كان بين أخذ ورد عند أكثر المفكرين المسلمين وأصحاب المذاهب ونجد أيضاً أن التأويل بدأ يتدرج كعقيدة فكرية إسلامية بدءاً من علم الكلام وانتهاءً بالفرق التي تثبت التأويل وقبل أن ننتقل إلى الفرق التي

عارضت التأويل ولكنها بالحقيقة استخدمت التأويل وسخرت العقل للدفاع عن فكرها وهذه الفرق ما تزال تعتبر من الفرق السلفية. وأهمها:

الأشعرية:

وهم أصحاب أبي الحسن. علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى /٣٢٤هـ وهو ينتسب إلى أبي موسى الأشعري الصحابي المشهور أحد الحكمين في مجال التحكيم في موقعه صفين بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان يقول الشهرستاني: ((وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه. وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو: أين أجد أحداً أحاكم إليه ربي؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه. فقال عمرو: أو يقدّر عليّ شيئاً ثم يعذبني عليه؟ قال نعم. قال عمرو ولم؟ قال: لأنه لا يظلمك. فسكت عمرو، ولم يحر جواباً.)) ويقول أبو الحسن الأشعري في كتابه (٣٣) ((مقالات الإسلاميين)) في مجال البرهان على وجود الله: ((الإنسان إذا فكر في خلقته من أي شيء ابتدأ وكيف دار في الأطوار الخلقية طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدير خلقته وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال، علم بالضرورة أن له صانعاً قادراً، عالماً، مريداً إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع الظهور آثار الاختيار في النظرة وتبين آثار الأحكام والإتقان في الخلقة. فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها. وكما دلت الأفعال على كونه عالماً، قادراً، مريداً دلت على العلم والقدرة، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً. وأيضاً لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة. فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والإحداث ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حياً بحياة للدليل الذي ذكرناه)) وهكذا نجد أن أبو

الحسن الأشعري وقف موقفاً كلامياً معارضاً للمعتزلة التي كانت تنفي أن يكون الله ذا صفات لأن صفاته في رأيهم عين ذاته. فقال أيضاً: ((الباري تعالى: عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر وله في البقاء اختلاف رأي.)) (٣٤) وقال أيضاً: ((وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى. لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو ولا: لا غيره.

والدليل على أنه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة. إنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي، فهو آمر، ناه.))(٣٥) ويرى الأشعري أن العبد قادر على أفعاله. ومن أشهر أتباع المذهب الأشعري كان القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى ٤٠٣/ هـ فيقول الباقلاني: ((الدليل على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط)) (٣٦) ويقول الباقلاني: ((فإذا جازكم إثبات صفين هما حالتان جازني إثبات حالة هي متعلقة القدر الحادثة ومن قال: هي حالة مجهولة، فبينا بقدر الإمكان جهتها وعرفناها إيش هي ومثلناها كيف هي؟))(٣٧) أما إمام الحرمين الشريفين أبو المعالي الجويني المتوفى ٤٧٨/ وهو أيضاً من الأشعرية والمدافعين عنها حية قال: ((أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأبه العقل والحس. وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً. والأشعري اتخذ موقفاً مخالفاً لرأي المعتزلة كلياً فرأيه بالوعد والوعيد أيضاً يخالفهم يقول الأشعري: ((وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى، إنما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم إذ قال: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) وإما أن يعذبه بمقدار جرمه، ثم يدخله الجنة برحمته. ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار، لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان))(٣٨)

والأشعري يخالف الشيعة أيضاً في مسألة الإمامة فيقول: ((الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين، إذ لو كان ثم نص لما خفي، والدواعي تتوفر على

نقله. واتفقوا في سقيفة بني ساعده على أبي بكر رضي الله عنه. ثم اتفقوا بعد تعيين أبي بكر على عمر رضي الله عنه. واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضي الله عنه. واتفقوا بعده على عليّ رضي الله عنه. وهم مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة.)) (٣٩) وقال أيضاً: ((لا تقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ. وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة. ولا نقول في حق معاوية وعمرو بن العاص: إلا أنهما بغيا على الإمام الحق فقاتلهم علي مقاتلة أهل البغي.وأما أهل النهروان فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم. ولقد كان علي رضي الله عنه على حق في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار))(٤٠)

المشبهة:

وهم الذين اعتقدوا أن الله مشبه له جسم ولكن لا يشبه أي جسم من الأجسام وقد قسمهم الدارسون إلى قسمين: مشبهة الشيعة وسنتحدث عنهم عند الحديث عن الشيعة والمشبهة الحشوية وأشهرهم كان مضر وكهمس وأحمد الهجيمي. فقد أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد حد الإخلاص والاتحاد المحض. وهؤلاء يشبهون في رأيهم هذا رأي بعض المتصوفة إن لم نقل كلهم. وحكي عن داوود الجواربي أنه قال: ((اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك)) (٤١) وقال: (٤٢) إن معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء. وكذلك سائر الصفات. وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء. وهم يأخذون الآيات القرآنية التي ورد فيها الاستواء والوجه واليدان والجنب، والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك على ظاهرها ويكررون قوله عليه السلام ((خلق آدم على صورة الرحمن))(٤٣) وقوله أيضاً ((حتى يضع الجبار قدمه في النار))(٤٤) وقوله أيضاً ((قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)) (٤٥) وقوله: ((خمر طينة آدم بعده أربعين صباحاً))(٤٦) وقوله: ((وضع يده أو كفه على كتفي)) (٤٧)وقوله: ((حتى وجدت برد أنامله على كتفي))(٤٨) يقول

الشهرستاني: (٤٩) ((وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن: إن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية. وقالوا لا يعقل كلام ليس بحروف ولا كلم. واستبدلوا بأخبار منها ما رووا عن النبي عليه السلام ((ينادي الله تعالى يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون والآخرون)) ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجرّ السلاسل. قالوا وأجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق. ومن قال هو مخلوق فهو كافر بالله ولا نعرف من القرآن إلا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرؤه ونكتبه)) وقالوا أيضاً أن المعتزلة وافقوهم على أن الذي أيدنا هو كلام الله وخالفونا في القدم. أما الأشعرية فوافقونا على القدم وخالفونا على أن الذي بين أيدينا هو كلام الله. (٥٠) يقول الشهرستاني: ((قالوا: فنحن لا نريد من أنفسنا شيئاً، ولا نتدارك بعقولنا أمراً لم يتعرض له السلف. قالوا: ما بين الدفتين كلام الله. قلنا: هو كذلك. واستشهد عليه بقوله تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)(٥١) ومن المعلوم ما سمع إلا هذا الذي نقرؤه وقال تعالى: (إنه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون. تنزيل من رب العالمين)(٥٢) وقال: (في صحف مكرمة. مرفوعة مطهرة. بأيدي سفرة. كرامٍ بررة)(٥٣) وقال (إنا أنزلناه في ليلة القدر)(٥٤) وقال: (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن)(٥٥) إلى غير ذلك من الآيات.)) وانتهى بعض المشبهة إلى الحلولية ومنهم من قال أن الله قد يتجلى في شخص أو يحل فيه كما كان جبريل عليه السلام بنزل بصورة الأعرابي دحيه الكلبي. وقد تمثل لمريم العذراء بشراً سوياً وقد قال (ص): ((رأيت ربي في أحسن صورة)) (٥٦) والحلول مذهب بعض الصوفية وقد اتهمت بعض فرق الشيعة بالقول بالحلول وهذا ما تنفيه الشيعة.

الكرامية:

وهم أصحاب محمد بن كرام ولد في سجستان وخرج إلى ينابور وتوفي فيها ٢٥٥/هـ وكان يقول بالتجسيم والتشبيه. يقول عبد القاهر البغدادي: (٥٧) إن ابن كرام دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه، وهذا شبيه بقول الثنوية: إن معبودهم الذي سموه نوراً

يتناهى من الجهة التي يلاقي الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات. وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر))

وكان محمد بن الهيصم من أشهر الكرامية وقد فسر الإيجاد والإعدام: بالإرادة والإيثار. قال: وذلك مشروط بالقول شرعاً. إذا ورد في التنزيل: (إنما قولنا بشيء إذا أردناه أن يقول له كن فيكون) وقوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون). وتجمع الكرامية على أن الله هو جوهر. وهم يؤولون ذلك في شيء وإنما يأخذونه من القرآن قال الشهرستاني: ((وزعم ابن الهيصم أن الذي أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة، والوفرة، والمصافحة، والمعانقة، ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من: أنه خلق آدم بيده، وأنه استوى على عرشه، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق. وذلك إنا لا نعتقد من ذلك شيئاً على معنى فاسد: من جارحتين وعضوين تفسيراً لليدين. ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيراً للاستواء. ولا تردداً في الأماكن التي تحيط به تفسير للمجيء. وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف وتشبيه. وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة)) (٥٨) ((وقالوا في الإمامة إنها تثبت بإجماع الأمة دون النص والتعيين كما قال أهل السنة إلا أنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين في قطرين، وغرضهم إثبات إمامة معاوية في الشام باتفاق جماعة من أصحابه. وإمامة أمير المؤمنين علي بالمدينة والعراقين باتفاق جماعة من الصحابة ورأوا تصويب معاوية فيما استبد به من الأحكام الشرعية قتالاً على طلب دم عثمان رضي الله عنه واستقلالاً ببيت المال)) وهكذا نجد أن الكرامية قسم من المشبهة كانوا أكثر استخداماً للعقل من المشبهة لأنهم تعرضوا لقضايا علم الكلام. وأرادوا أن يقبلوا الآيات المتشابهة كما جاءت على لسان الرسول الكريم وجاءت في التنزيل العزيز.

وهكذا نجد أن الوقوف ضد التأويل أو في وجهه ومعارضته كيف يوقعنا أحياناً بالخروج عن منطق الدين الذي لا بد أن يقترن بمنطق العقل وإلا فإن هذه المذاهب تفسد الدين فالدين لا يمكن أن يكون فاسداً وليس من دين فاسد حتى أن الرسول الكريم قال: ((بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) (٥٩) وهو لا يدعي أنه جاء ليمحو كل أخلاق القوم حسنها وسيئها. فالإسلام ثورة فكرية جاءت لتتم المكارم لا لتغيرها ولا لتبدلها. فالمكارم حدود مشتركة في كل الأديان ولدى كل الشعوب والمفاسد ما شذ منها وما خالف هذه المكارم وهي أيضاً موجودة عند كل الشعوب وكل الأديان والمذاهب والأديان والشعوب تستهجنها وتحاربها باستمرار لأن صورة الخير آتية من الله وهي التي يبشر بها الدين ويعتبرها أساساً في قدرة الخالق على الخلق والحفاظ عليه. إن الخالق الذي خلق هذه الخليقة وضع كل القوانين التي تحافظ عليها والتي تحميها من الفساد أما الفساد فهو من عند الشيطان طريد الله من الجنة. والذي حل عليه غضبه دون غفران له. لقد غفر الله لآدم خطيئته ولكنه لم يغفر لإبليس خطيئته. لذا فإن السلفيين عندما وصل الأمر إلى ذلك وقفوا في وجه هذا التيار الظاهري وأوقفوا العمل بشرح هذه الآيات بما ينسجم مع فكرة الإله المنزه الأزلي المبدع القادر العالم. وهكذا كانت ردة فعل السلف على علم الكلام وعلى الحركات التي اعتبرت حركات منحرفة عن الإسلام بحسب مفهوم السلفيين وقد وقفوا منهم موقفاً معارضاً إذ أن المعتزلة لاقت قبولاً من الخلفاء الأمويين في البداية وذلك لقولهم بالقدر ولاقت أيضاً قبولاً لدى خلفاء بني العباس لقولهم بنفي الصفات، وقولهم بخلق القرآن. فاختار السلفيون في كلا الأمرين وهم ما صدر عن الرسول الكريم (ص) من قول أو فعل لذا قام أحمد بن حنبل وداوود بن علي الأصفهاني (٦٠) ((فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان(٦١)، وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد بالكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره. وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا:

من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: ((خلقت بيديّ)) (٦٢) وأشار بإصبعيه عند روايته ((قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)) وجب قطع يده وقلع إصبعه.

وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب) فنحن نحترز عن الزيغ.

والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه إلى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه. واحتاط بعضهم احتياطاً حتى لم يقرأ اليد بالفارسية، ولا الوجه ولا الاستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ. فهذا هو طريق السلام، وليس هو من التشبيه في شيء.)) تعتبر هذه الحركة التي أعقبتها حركة الأشعري المعارضة للمعتزلة والمعارضة للشيعة أيضاً وإن كانت قد نعتت بالسلفية أو أنها نعتت نفسها إلا أنها بالواقع حركة تجديدية بالإسلام السلفي وإصرار على الابتعاد عن التأويل وليس ذلك تخطيئاً للتأويل بقدر ما هو تخطيء لأهل التأويل والذين أولوا فابتعدوا. فالمشبهة والمجسمة رغم أنهم وقفوا موقفاً ظاهرياً ومعارضاً للتأويل إلا أن التجسيم والتصور المرافق لفكرهم يعتبر تأويلاً. فافتراضهم أن الله جسم وإن قالوا بأنه لا يشبه الأجسام ولا يمكن أن يماثله جسم إلا أن حديثهم على مصافحة الله ورؤيته في يوم القيامة لا بل ورؤيته من قبل المخلصين من عباده أمر لا يمكن إقراره وتخيّل يتجاوز الحدود المنطقية التي يقرها الإسلام ويقرها العقل أيضاً. وهذا الضرب من التأويل فعلاً يدخل فسحة الخطيئة التي لا يريدها الله. إن التأويل يجب أن يبقى ضمن حدود المعرفة الإنسانية أما تصور الله أمر يجب أن يبتعد عنه التأويل. فالله ليس في صورة وليس بغير صورة والإنسان عاجز عجزاً كلياً عن تصور الله، أو وضع صيغة حسية له. وكل من

أدخل التأويل هذا المدخل أساء للتأويل بحيث جعل الرعب من ذلك يسيطر على العلماء، وليس أمامهم إلا هذا الموقف الذي اتخذته الحركة السلفية الجديدة التي قادها أهل الحديث والأشاعرة وغيرهم من عامة المسلمين. وهكذا نخطئ إذا توسعنا في التأويل وفتح الباب على مصراعيه. فالله لم يسمح بالتأويل إلا لفئة قليلة من المجتمع وهذه الفئة هم الذي سماهم الله تعالى ((الراسخون في العلم)) أما ما عداهم فليسوا هم من أهل التأويل وسيقعون بخطأ التأويل الذي يبعد المسلمين عما يريده الله.

٣ - المرجئة واللاأدرية:

الإرجاء يعني التأخير و تعتمد المرجئة في إرجائها على قوله تعالى: ((قالوا أرجه وأخاه))(٦٤) أي أمهله و ترك له فرصة أخرى هذا معنى أول و هناك معنى ثان و هو إعطاء الرجاء. و قد أطلق هذا الاسم على مجموعة من المجتهدين الذين كانوا يقولون بإرجاء العمل و يرون أن المعصية لا تضر مع الإيمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر و المرجئة تقول بتأخير صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. فلا يقضى عليه في حكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار و المرجئة غير الوعيدية و هما متقابلان في هذه المسألة و هي غير الشيعة في قول المرجئة ((التأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى)) (٦٥) فهي والشيعة فرقتان متقابلتان. يقول الشهرستاني: ((و المرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج و مرجئة القدرية ، و مرجئة الجبرية و المرجئة الخالصة. و محمد بن شبيب و الصالحي ، و الخالدي من مرجئة القدرية. و كذلك الغيلانية أصحاب غيلان الدمشقي أول من أحدث القول بالقدر و الإرجاء و ونحن إنما نعد مقالات المرجئة الخالصة منهم.))(٦٦) و من المرجئة يونس بن عون النمري و أصحابه و هو الذي يقول أن الإيمان هو المعرفة بالله و الخضوع له و ترك الأستكبار عليه و المحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن و لا يعذب الإنسان المؤمن على ذلك إذا كان الإيمان خالصاً صادقاً. ومن المرجئة عبيد المكتئب و هو القائل أن كل شيء ما دون الشرك مغفور لا محالة و أن العبد إذا مات على توحيده لا يضره ما اقترف من ذنوب. و زعم عبيد المكتئب ((أن الله

تعالى على صورة إنسان و حل عليه قوله صلى الله عليه و سلم: (إن الله خلق آدم على صورته ومن المرجئة أصحاب غسان الكوفي و هو القائل: ((أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى و برسوله ، و الإقرار بما أنزل الله ، و بما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل و الإيمان لا يزيد و لا ينقص)) (٦٨). و كان غسان الكوفي لا ادرياً. حيث يقول: لو أن قائلاً قال: ((أعلم أن الله تعالى قد حرم أكل الخنزير و لا أدري هل الخنزير الذي حرمه: هذه الشاة أم غيرها؟ كان مؤمناً. و لو قال أعلم أن الله تعالى فرض الحج إلى الكعبة ، غير أني لا أدري أين الكعبة؟ و لعلها بالهند ، كان مؤمناً و مقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان ، لا أنه كان شاكاً في هذه الأمور ، فإن عاقلاً لا يستجيز من عقله أن يشك بالكعبة في أي جهة هي؟ و أن الفرق بين الخنزير و الشاة ظاهر)) (٦٩). و كان غسان هذا يزعم أن أبا حنيفة كان مرجئاً. و كان يقال عن الحنفية مرجئة السنة حسب زعمه. و كان المعتزلة ينعتون كل من خالفهم في القدر بأنه مرجيء و من المرجئة ثوبان المرجيء و أصحابه الذين زعموا: ((أن الإيمان هو المعرفة و الإقرار بالله تعالى و برسله عليهم السلام، و بكل ما لا يجوز في العقل و ما جاز في العقل تركه فليس من الإيمان و أخر العمل كله عن الإيمان)) (٧٠) و يقال أن من أتباع ثوبان هذا كان أبو مروان غيلان الدمشقي و أبو شمر و مويس بن عمران و الفضل الرقاشي و محمد بن شبيب ، و القباني ، و صالح قبة (٧١). و نقل عن مقاتل بن سليمان: أن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان ، وأنه لا يدخل النار مؤمن. ونقل عن بشر بن غياث المريسي أنه قال: إذا دخل أصحاب الكبائر النار فإنهم سيخرجون عنها بعد أن يعذبوا بذنوبهم وأما التخليد فيها فمحال وليس بعدل (٧٢). ومن المرجئة أصحاب أبي معاذ المتومني. زعم أن الإيمان هو ما عصم من الكفر وهو اسم لخصال إذا تركها التارك كفر وكذلك لو ترك خصلة واحدة منها كفر ولا يقال لخصلة واحدة منها إيمان ولا بعض إيمان. وكل معصية كبيرة أو صغيرة يجمع عليها المسلمون بأنها كفر لا يقال لصاحبها فاسق ، ولكن يقال فسق وعصى (٧٣). وترى أن ابن الراوندي يميل إلى هذا المذهب وبشر المريسي حيث قالا: إن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان جميعاً والكفر هو الجحود

والإنكار والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه ولكنه علامة الكفر. ويعتبر أصحاب صالح بن عمر الصالحي أيضاً مرجئه. والصالحي ومحمد بن شبيب وأبو شمر وغيلان كلهم جمعوا بين القدرية والإرجاء. ونجد أن الشهرستاني خلط بين الإرجاء واللاأدرية حيث أن اللاأدريين كانوا ينفون إمكانية العقل وقدرته على المعرفة لذا فإن الإنسان عاجز عن أن يقدر أعماله إذا كانت صحيحة أو خاطئة وأنها ترضي الله أو لا ترضيه لذا فإن ابن الراوندي والرازي كانا ينكران إمكانية تحديد الإيمان والكفر. وكان كل منهما ينهج نهجاً بعيداً عن الكفر الإسلامي بشكليه الشرعي والعقلي. وأنهما تماديا في قدرة العقل واعتبراه وحده الكفيل بالوصول إلى الحقيقة لأنه هو وسيلة المعرفة أما ما يفسر بالإلهام والوحي الإلهي فإنهما يعتبرانه ضرباً من الخيال الإنساني وتطلعات الإنسان لتحسين وضعه في هذا العالم. وإذا كان ابن الراوندي قد اتجه في جدله الإلحادي اتجاهاً عقلياً فلسفياً إلا أن أبا بكر الرازي فقد اتجه في جدله اتجاهاً حسياً عقلياً وبدأ في منهجه بما يوافق منهج أرسطو إلا أنه لم ينتهي كما انتهى ارسطو في نظامه وترتيبه للعالم ترتيباً منطقياً وهكذا اعتبر كل من ابن الراوندي والرازي يحملان الفكر الإلحادي لأول مرة في تاريخ الدولة الإسلامية منذ تأسيسها في زمن الرسول (ص) وحتى عهدهما وكان هذا الفكر يشكل صراعاً آخر بين الإسلام وأعدائه. وتشكل هذه العداوة أخطر ما في الإسلام لأنها تصدع داخلي لا في مجال السياسة وإنما في مجال العقيدة. وهكذا استطعنا أن نطلع جزئياً على رأي من رفضوا التأويل ووقفوا موقفاً معارضاً له ولم يستطع أي من هؤلاء الإقرار نهائياً بعدم التأويل لا بل أول كثير منهم بعض الآيات بما ينسجم مع معتقداتهم وبما يؤدي مع معتقداتهم وبما يؤدي إلى تدعيم آرائهم ولهم في ذلك العذر من الله ورسوله والراسخين بالعلم لأن للتأويل أهله الذين اختصهم الله ورسوله به. فلنتناول بعد هذا، الفرق القائلة بالتأويل متبدئين بالمعتزلة حيث سموا أنفسهم أهل التأويل لنرى رأيهم في التأويل وفي بعض القضايا التي اعتمدوا عليها واعتبروا أنها لا تستقيم بدون التأويل.

الفصل الثاني

١ - الفرق التي تقول بالتأويل

١ - الظاهر والباطن:

إن الفرق التي تقر بالتأويل وتعتبره أساس معتقداتها وتفكيرها تعتبر أن لكل نص ظاهر وباطن. الظاهر ما جاء عاماً والباطن ما جاء خفياً يحتاج إلى شرح وتفسير وتأويل. وقد فرق بعض الفقهاء بين الإيمان والإسلام والإحسان بحسب الحديث المروي عن الرسول (ص) حيث جاء جبريل بهيئة أعرابي وجلس حتى ألصق ركبته بركبة النبي صلى الله عليه وسلم وقال: ((يا رسول الله ما الإسلام؟ فقال: أن تشهد أن لا إله إلا الله ، وأني رسول الله. وأن تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال صدقت. ثم قال ما الإيمان؟ قال عليه السلام: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، واليوم الآخر. وأن تؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت ، ثم قال ما الإحسان؟ قال عليه الصلاة والسلام: أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: صدقت ، ثم قال متى الساعة؟ قال عليه السلام: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل ، ثم قام وخرج ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمر دينكم)) (٧٤).

نجد أن الحديث الشريف يميز بين ثلاثة أشكال من التدين أولها الإسلام وثانيها الإيمان وثالثها الإحسان. قال الشهرستاني: ((ففرق في التفسير بين الإسلام والإيمان. الإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهراً ويشترك فيه المؤمن والمنافق. قال الله تعالى: ((قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا)) (٧٥).

((ففرق التنزيل بينهما)) (٧٦). ويشرح الشهرستاني الإيمان أيضاً فيقول: ((فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك فهو المبدأ. ثم إذا كان الإخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقرّ عقداً بأن القدر خيره وشره من الله تعالى يقول الشهرستاني: ((ثم إذا جمع بين الإسلام والتصديق وقرن المجاهدة بالمشاهدة ، وصار غيبه شهادة فهو الكمال. فكان الإسلام مبدأ ، والإيمان وسطاً والإحسان كمالاً. على هذا شمل لفظ المسلمين: الناجي الهالك)) (٧٧). وهنا نلاحظ أن الشهرستاني يؤكد على الخلاص الفردي والنجاة للفرد فيفرده ويسميه بالناجي أما عكس الناجي فهو الهالك وهو أيضاً يصفه بالفرد وهو إذ يعيد أمر التدين إلى الفرد وهذا أمر صحيح لأن التدين حالة فردية وليس حالة اجتماعية وهذا التأكيد من الشهرستاني يفسح المجال أمامنا للتفكير السليم فإن الله ورسوله يقصد بالفرقة الناجية بناحيتين: أولهما العمل الذي يقربنا من الله تعالى والعمل المقصود به عمل فردي لأن الله تعالى ورسوله يؤكدان على ذلك: ((فمن يعمل مثقال ذرة يره)) (٧٨).وأنه لا يمكن أن يساعد فاضل أخاً له ضل وغوى فابن نوح الذي لم يركب سفينته غرق في يم البطلان فحق على نوح التبرئة منه لأنه إن كان ابنه فهو عدوّه لأنه سقط في غواية الشيطان وجرفه السيل كما جرف غيره ممن عصوا نوحاً وكذبوا رسالته. فنوح يمثل الدعوة الإلهية التي شبهها الله بالسفينة وفيها الفرقة الناجية ليست بالنوع أو الجنس وإنما بالانتماء للدعوة التي ستنجي وقد نوع نوح ركاب سفينته ، فلم يقتصر في ذلك على الناس وإنما جلب إليها أحياء من غير البشر كدليل على أن النجاة لا يمكن أن تحصر في مستوى واحد وإنما تتعدد المستويات ويتوحد هدف الانتماء وهذا الهدف من يصوب نحوه يصل إليه ومن يضل عنه فمصيره كمصير ابن نوح. وإن كان الشهرستاني يستدرك بعد ذلك فيحصر النجاة في الإسلام وأن المسلمين هم الفرقة الناجية دون أن يحدد فرقة من الفرق الإسلامية وهو إذ يعرض ذلك فلأنه يعتبر أن الإسلام دين الله الناسخ لما قبله وهو الآخر في الرسالات التي أرسلها الله للناس، فالإسلام هو المسيحية وهو اليهودية لأنه يتضمن كل ما جاء

من قبله لأنها رسالة الله أرسلها متواترة متعاقبة في كل زمان ومكان فاليهودية في زمانها هي دين الله والمسيحية في زمانها أيضاً دين الله الذي شمل المسيحية واليهودية والإسلام أيضاً في زماننا هذا دين الله الذي شمل المسيحية واليهودية. وأول من ابتدع فكرة الفرقة الناجية هم اليهود الذين افترضوا فكرة الفرقة التي اختارها الله وادعوا أن هذه الفرقة هي اليهودية أو بنو إسرائيل وهذا الإدعاء الباطل لم يأت من الله تعالى وإنما جاء ممن كتب التوراة والتلمود ووضعوا ذلك في زعمهم والحقيقة أن الله يختار فرقة ناجية من أنصاره وأتباعه الذين يعبدونه ويقرون بعدالته وحكمته وعلمه ويعيشون من أجل خير جميع الناس ولو اطلعنا على تاريخ اليهود وصراعهم مع الناس وتسخيرهم الفكرة العنصرية التي جاءوا بها وابتدعوها وافترضوا أن كل الناس هالكون لأنهم لا ينتمون إلى فرقتهم فالنجاة ليس بالانتماء العرقي بقدر ما هي بالانتماء الأخلاقي والفكري. فإذا افترضنا زعمهم أنهم من عرق صافٍ وأنهم هم شعب الله المختار. أليس آدم هو صاحب الخطيئة الأولى التي يعاني منها الناس ولولا العفو الإلهي والاختيار الإلهي لآدم ليكون خليفته في الأرض لكان هالكاً. لقد أخطأ اليهود عندما اعتقدوا أن رسالة موسى والأنبياء اليهود كانت رسالة للعبرانيين وحدهم دون غيرهم. وإذا ما اعتبرنا مسألة نزول موسى وأتباعه في التيه لأنه أراد عقوبتهم لأنهم ضلوا وعزفوا عن طاعته وطاعة ربه، أليس هؤلاء هم اليهود أيضاً؟ فهل هؤلاء الضالون من الفرقة الناجية؟ إذا صح ذلك فلماذا فعل موسى بهم ذلك. والآن لنستعرض أهم الفرق التي قالت بالتأويل وكان من أشهرها المعتزلة فمن هم المعتزلة وما هي أفكارهم؟ وكيف أولوا النصوص؟ وكيف اجتهدوا ضمن المفهوم الإسلامي؟ هذا ما نريد معرفته فيما يلي:

أ - المعتزلة:

ظهرت المعتزلة في مطلع القرن الثاني للهجرة وفي مدينة البصرة التي ازدهرت فكرياً وعقلياً وكانت موطن الثورات الفكرية والعقلية والسياسية. وقد اختلفت

الآراء في تسميتها بالمعتزلة فإن عبد القاهر البغدادي يقول ((إنها سميت كذلك لاعتزالها قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر))(٧٩) والشهرستاني: يقول أن واصل بن عطاء الغزال (٦٩٩م – ٧٤٨م) والذي ولد في المدينة وسمي الغزال لتردده على سوق الغزل وتصدقه على العاملات اللواتي كن يعملن في معامل الغزل في البصرة. وكان واصل هذا مؤسس الفرقة وتلميذاً للحسن البصري المولود في المدينة (٦٤٢ – ٧٢٨) والمستقر في البصرة.وقد اختلف واصل مع أستاذه الحسن البصري في قضية مرتكب الكبائر فاعتزل هو وجماعة معه مجلس البصري فسموا المعتزلة (٨٠). وراح يلقي دروسه في إحدى زوايا المسجد وكان يستمع إليه الناس زرافات ووحداناً ونال شهرة كبيرة من دروسه هذه وكان من أتباعه عمرو بن عبيد (٦٩٩م - ٧٦١ م) كان محدثاً مشهوراً من تلاميذ البصري واعتزله ملتحقاً بحلقات المعتزلة. وهناك رأي آخر يقول أن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد اعتزلوا عن علي ورفضوا مبايعته ورفضوا محاربته ورفضوا القتال بجانبه فسموا بالمعتزلة وهم أجداد جميع المعتزلين الآخرين وهذا الرأي أورده النوبختي في كتابه ((فرق الشيعة))(٨١) وهذا الرأي إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أن جذور هذه الفرق التي اتخذت لنفسها طابعاً فكرياً كان له أصل في الصراع السياسي منذ الفترة الإسلامية الأولى وقد بدأ الاجتهاد منذ الأيام الأولى لوفاة الرسول فاختلف المسلمون أول ما اختلفوا على مسألة الخلافة والإمامة. ووقف قسم لابأس به غير آبه أو مشترك في الحروب بين المسلمين لزعمهم أن هذه الحروب هي فتن أريد بها إجهاض الإسلام وأن الرسول أمر أن يبتعد المسلمون عن الفتنة وألا يشاركوا فيها وإن فكرة الحق وجانبه كانت فكرة شكك بها هؤلاء لذا وقفوا موقفاً حيادياً بين المتنازعين لاعتقادهم أن التفرقة هي الخطيئة وإن كل حرب بين المسلمين هي فرقة وخطيئة. وهكذا نجد النوبختي يرجع الفرق إلى أصولها القديمة فصدر الرأي الأول حول مرتكبي الكبيرة فقد اعتبر مقتل عثمان وعلي من الكبائر التي ارتكبها مسلمون لذا اعتبرت المعتزلة مرتكب الكبيرة ليس مشركاً وإنما هو فاسق أو

فاجر واختلفوا في شأن الفاسق هل هو مؤمن أو كافر. حيث قال الخوارج إنه كافر مخلد في النار بينما قالت المعتزلة هو في منزلة بين المنزلتين: الكفر والإيمان.

إذن نشأت المعتزلة في جو سياسي واجتماعي مضطرب تتصارع فيه آراء كثيرة منها الثنائية أو المثنوية التي كانت منتشرة في البصرة، واللا أدرية والصوفية التي كانت توحي بأفكار غريبة منها الثنوية ومنها الحلولية لذا قيل إن الإسلام فرقة من فرق النصارى لأن قول البعض أن القرآن كلمة الله غير المخلوقة يشابه قول النصارى بالمسيح إنه كلمة الله الأزلية. فكانت المعتزلة حرباً على الثنوية والدهرية وضد الحلولية حيث ردّت المعتزلة على الحلولية بقولهم بخلق القرآن. وعلى ما يبدو أن المعتزلة تأثرت بالجو المحيط بهم ويقول الدكتور إبراهيم مدكور: أن الآراء ((تفعل فعلها دائماً، صديقة أو عدوة، مؤكدة كانت أو معارضة، وكثيراً ما نفذت إلى خصومها على غير قصد وعلى الرغم منهم))(٨٢) وهذا أمر أكيد خاصة وأن المدارس الفكرية نشأت من خلال الإقرار بالآراء أو معارضتها فأرسطو مثلاً كان تلميذاً لأفلاطون ولكنه عارضه في كل آرائه واتخذ لنفسه فلسفة مغايرة وسقراط من قبله كان سفسطائياً عارض الفكر السفسطائي بإقراره أن الحقيقة لا يمكن أن تتبدل أو تتغير لأنها ثابتة وليست متغيرة. وهذه المسألة تسري على المعتزلة وغيرهم. يقول الدكتور حنا فاخوري: ((تأثرت المعتزلة باليهودية والنصرانية، وقيل إن فكرة خلق القرآن من أصل يهودي نشرها بعض اليهود في العالم الإسلامي.وكان للمسيحية انتشار واسع في جميع البلاد الإسلامية، وعلماء أعلام في الفلسفة واللاهوت كالقديس يوحنا الدمشقي المعروف بابن سرجون، وثابت بن قرة تلميذ الدمشقي، وأبرع من كتب في الجدل قسطا بن لوقا وغيرهم فأخذ المعتزلة عن لاهوت الدمشقي أن الله خير ومصدر كل خير لا يفعل الشر ولا يستطيع أن يفعله وأنه غير مرتكب وليس له من الصفات ما يجعله متعدداً وأن الصور والتشابيه التي تستعمل في الكتاب المقدس وغيره عند الكلام على الله ما هي إلا رموز تعين البشر على معرفته، وأن الإنسان حر ومخير في عمله لا يحاسب

إلا على ما يفعله بمعرفة وإرادة. ((وأخذوا عن ابن قرة فكرة تعظيم العقل البشري وأن الإنسان قادر بعقله على معرفة الله وأنه وهب العقل لهذه الغاية.وأن الإنسان يستطيع بعقله أيضاً أن يفرق بين الحسن والقبيح من الأفعال، وأخذوا عنه أيضاً طريقته في البرهان على صحة الدين المسيحي بأساليب العقل دون النقل، وقد أدى بهم إلى وضع قاعدتهم المشهورة ((الفكر قبل ورود السمع))(٨٣) ولقد تبنت المعتزلة الجدل فكانت أولى الفرق الإسلامية السلفية التي تبنت العقل واتخذت التأويل أساساً في جدلها وطرحت خمسة آراء عرفت في كل منها باسمه فهم أهل التوحيد مثلاً وأهل العدل مثلاً وغير ذلك.ولقد ذكرهم الخياط في كتابه: ((كتاب الانتصار)) وقال: خمسة لا يعد معتزلياً إلا من قال بها جميعاً: ١ - التوحيد، ٢ - العدل، ٣ - الوعد والوعيد، ٤ - المنزلة بين المنزلتين، ٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونظراً لأهمية المعتزلة في موضوعنا التأويل ولرأيهم المميز في هذه القضايا لابد من أن نشرحها بشكل يجعلنا نفهم مقاصدها ومراميها الفكرية والدينية والسياسية من هذه الآراء:

١ - التوحيد:

وبه سموا أهل التوحيد ودافعوا عنه في رأي واضح يدل على أن الله واحد مطلق منزه تنزيهاً كاملاً.وقد حاربوا بعنف كل ما يحمل على التشبيه أو اعتبار أن لله صفاتٍ غير ذاته. وقد ذكر الأشعري رأيهم قائلاً: يقولون ((إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم... ولا شخص ولا جوهر ولا عرض... ولا يجري عليه زمان ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم وليس بمحدود ولا والد ولا مولود... ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام. شيء لا كالأشياء. قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء وإنه القديم وحده لا قديم غيره، ولا إله سواه... ولا معين له على إنشاء ما أنشأ ولم يخلق الخلق على مثال سبق.)) ويوضح الدكتور حنا فاخوري رأي المعتزلة في مسألة التوحيد بقوله: ((يتبين لنا من هذه الأقوال:

أ - أن المعتزلة كانوا مطلعين على الآراء الفلسفية الشائعة في عصرهم وأنهم كانوا يستخدمون مفرداتها كالشخص والجوهر والعرض والحلول والقدم.

٢ - إنهم بقولهم ليس كمثله شيء يرفضون الأخذ بآراء المشبهة ويفتحون الباب لتأويل الآيات القرآنية التي تصف الله بصفات بشرية تأويلاً مجازياً

٣ - إنهم يهاجمون الثنائية المجوسية وكل تعدد في الألوهة

٤ - إنهم بقولهم ((لا والد ولا مولود يرفضون الأخذ بقول النصارى الذين يؤمنون بأن المسيح هو ابن الله المولود من الأب قبل كل الدهور والمساوي له في الجوهر))

٥ - إنهم بقولهم ((لا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق)) يحاربون نظرية المثل الأفلاطونية، ونظرية الفيض التي قال بها أفلوطين ونقلها عنه فلاسفة المسلمين.)) (٨٤) ومذهبهم في التوحيد يندرج فيه مسألة هامة من المسائل الكلامية وهي صفات الله.

فعندهم أن الله ليس له صفات غير ذاته. فهم نفوا بذلك عن الله الصفات التي كان المشبهة قد قالوا فيها ونفيهم للصفات لكي لا يقعوا بالتشبيه هذا. وللشهرستاني رأي في ذلك حيث يقول: ((إن المعتزلة لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة لكنهم ينكرون إثبات صفات هي صفات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاتها. فإذا كانت موجودات وذوات وراء الذات، فإما أن تكون عين الذات، وإما أن تكون غير الذات. فإن كانت عين الذات فذاك مذهب المعتزلة وبطل قول السنة أنها وراء الذات وإن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة، وليس في مذهب السلف أنها حادثة فيبقى أنها قديمة. فإن كانت كذلك فقد شاركت الذات في القدم، فأصبحت آلهة أخرى، لأن القدم أخص وحق القديم، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم.))(٨٥) ويؤكد هذا الرأي المعتزلي المشهور أبو الهذيل العلاف فيقول: ((إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حيٌ بحياة وحياته ذاته)) (٨٦) ويبدو أن العلاف قد تأثر بقول أرسطو ((إن الله علم

كله، قدرة كله، حياة كله)) ونلاحظ أن فكرة التوحيد عند المعتزلة هي أول فكرة قالوا بها معتمدين في البرهان عليها على الفلسفة التي كانت معروفة وأن العلاف حسب رأي الأشعري درس أرسطو في بغداد وأخذ عنه. فعلم الكلام بدأ باقتران الفلسفة بالشريعة وباستخدام الكلاميين المقاييس العقلية والمنطقية.ليس فقط في البرهان على وجود الله وإنما في كون الله واحداً ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء ولا يماثله شيء وهو واحد وقديم لا بل هو وحده القديم وكل ما عداه فهو محدث أو مخلوق لأنه هو الخالق الذي أبدع كل شيء. وهم يعارضون أيضاً الفلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا عن أفلوطين نظرية الفيض خوفاً من أن تقع نظرية الفيض بالتعددية لأن مبدأ الصدور حسب نظرية الفيض صدور الأول عن الواحد وصدور الثاني عن الأول وهكذا ولكي لا نقع بأن يتشابه الأول مع الواحد ويتشابه الثاني مع الأول وهكذا يمكن أن يدخل باب الشرك وهذا ما يتنافى مع التوحيد لذا فإن المعتزلة حاربوا فكرة الفيض ونفوا أن يفيض عن الله أي شيء وما العالم هذا إلا خلق وإبداع بعلم وإرادة.

١ - مشكلة خلق القرآن:

هذه المشكلة الثانية التي ميزت المعتزلة عن بقية الفرق وكانت صفة من صفاتهم الكلامية. ففي تأويلهم للآية ((وكلم لله موسى تكليماً)) (٨٧) فكلام الله أزلي بحسب ما عرف عن المسيحية قولها أن المسيح هو كلمة الله.فنفوا أن يكون كلام الله أزلياً لأن المقصود بكلمة الله الحسي الأزلي. فالقرآن إذن مخلوق، وكلام الله مخلوق أيضاً يحدثه الله عند الحاجة إليه وهذا الكلام ليس قائماً بالله تعالى وإنما هو خارج عن ذاته يحدثه متى ما أراد.وكان أشهر من قال بخلق القرآن غيلان الدمشقي القدري المعتزلي.فهو يعتقد أن كلام الله لا يمكن أن يكون كلاماً حسياً لأن الكلام الحسي فيه تحديد لله تعالى قال الشهرستاني: ((واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل. وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في

الحال.)) وكان المراد – وهو عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الذي تتلمذ على يد بشر بن المعتمر دعي براهب المعتزلة – أشد من قالوا بخلق القرآن حيث قال إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة. ولقد كفر كل من قال بقدم القرآن لأن الله هو وحده القديم ولا يجوز أن يكون سواه قديماً لأنه يكون قد اثبت قديمين أثنين وهذا لا يجوز أبداً. ((وحكى ابن الراوندي عن الجاحظ أنه قال: إن للقرآن جسداً يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً. وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق)) (٨٨) يقول السيد زهدي جار الله في كتابه ((المعتزلة)) وتحت عنوان خلق القرآن: ((القول في خلق القرآن الكريم أهو مخلوق أو غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات متفرع منها. وعلينا أن نذكر قبل التعرض لهذه المسألة التي كانت موضع جدال عنيف وخصام طويل بين المسلمين أن النبي صلوات الله عليه وسلامه والسلف لم يقولوا ، على رواية الأشعري في ذلك شيئاً فليس في أقوالهم ما يوافقه ولا ما ينافيه.)) (٨٩) ويقول السيد جار الله أيضاً: ((رأينا من قبل أن منشأ القول بخلق القرآن كان بتأثير اليهود الذين يعتقدون خلق التوراة. أما القول بأزلية القرآن فيظهر أنه يرجع أيضاً إلى أصل أجنبي والمرجح أنه مستمد من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة. وممن يذهب إلى هذا القول ماكدونالد ، فإنه يرى بأن القرآن قديم غير مخلوق مأخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي في صدر الأب.فقد تكون هذه العقيدة انتقلت من الكنيسة اليونانية الشرقية إلى المسلمين عن طريق يحيى الدمشقي. إن الكلمة ليست كالقرآن غير مخلوق ولكن الفكرة واحدة. ومما يجعل لقول ماكدونالد شيئاً من القيمة ما ذكره المأمون في كتابه في خلق القرآن الذي أرسله من الرقة إلى اسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد من أن الناس بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله.))(٩٠) إن كيل التهم للمعتزلة وغيرهم أنهم أخذوا فكرة ما عن غيرهم مثل ما ذكره السيد جار الله وماكدنالد أن فكرة خلق القرآن أخذت عن اليهود ، هذه المسألة التي يراد الإساءة للمعتزلة على اعتبار أن

كل أفكارهم مأخوذة عن غيرهم ونحن لا نقصد بكلمة الإساءة وصدورها عن السيد جار الله أو السيد ماكدنالد وإنما نقصد أنها تصدر أو صدرت عن أعداء المعتزلة الذين تضرروا من أفكارهم سياسياً واجتماعياً ودينياً. ومن يدقق بتيار الحضارة الإنسانية وما يخص العلوم الإنسانية يجد أن تيار الحضارة هذا يمكن رفده من عدة مصادر مشابهة قريبة أو غريبة وهي لا يمكن أن تكون نقيصة لفكر أحد ولا عيباً في فكرهم ولو كان كذلك لما قبلنا أن ندرس حضارة اليونان والرومان والهنود والصينيين وغيرهم من الشعوب وكنا انعزلنا عن التيار العالمي وهذا ما حدث في العصور الوسطى والحديثة حيث بقي المسلمون يعانون من التخلف الحضاري لعدم قدرتهم على استيعاب غيرهم ولسيطرة الذهنية التعصبية السلفية على الفكر الإسلامي مما جعله غير قابل للأخذ من الغير أو إعطاء الغير. والحضارة الإنسانية هي ملك جميع الناس يأخذون من بعضهم ويعطون بعضهم لكي تستقيم فكرة التيار الحضاري الإنساني. ولم يكن المسلمون في يوم من الأيام ما نعي الحضارة لغيرهم وما نعيها عن أنفسهم وإذا كانت الحضارة تتجلى بالعلم فالرسول (ص) قال: ((اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد)) (٩١) وقال أيضاً ((اطلبوا العلم ولو في الصين)) (٩٢) وهذا الحض كافٍ لأن تأخذ الحضارة الإسلامية عن غيرها قبل أن تعطي غيرها. ولكن لنعد إلى مسالة خلق القرآن ولنبحث كيف نشأت عند المعتزلة، لا شك أن هذه المشكلة مرتبطة بمسألتين أساسيتين من مسائل المعتزلة: المسألة الأولى هي مسألة التوحيد والمسألة الثانية هي مسألة الصفات الأزلية لله تعالى. فالمعتزلة أقرت الصفات القديمة ولم تنكرها وقولهم أن صفات الباري تعالى هي عين ذاته دليل قدمها، والذي أنكره المعتزلة هو أن تكون الصفات غير الذات والقول بأنها قديمة أيضاً قدم الذات ولكي لا يقولوا بأكثر من قديم وهذا يتنافى مع كون الله وحده قديماً، اعتبروا أن الصفات الأزلية هي ذات الله ونفوا أن تكون هناك صفات تشبيهية أو مماثلة للصفات الإنسانية. وقد اختلفت المعتزلة في الكلام أهو جسم أم عرض، فرأى بعضهم أنه جسم وأنه لا شيء إلا الجسم وقال آخرون وفي مقدمتهم أبو الهذيل العلاف

والإسكافي ومعمر أن الكلام عرض. أما النظام فرأى أن كلام الخلق عرض وأنه حركة لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الله جسم وهكذا فإن كلام الله مخلوق محدث، لأن أجسام المخلوقات والأعراض لا يمكن أن تكون إلا كذلك.وقد أحدثه الله تعالى فإذا كان كلام الله مخلوقاً فالقرآن أيضاً مخلوق لأنه كلامه. ولكن كيف خلق الله الكلام؟ يقولون أن الله لا يمكن أن يكون قد أحدث الكلام في ذاته لأنه إذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عرض فأصبحت ذاته محلاً للحوادث ولا يجوز أن يحدثه في محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلاً تقوم به فلا يبقى إلا أن يحدثه في محل (٩٣) فالمعتزلة لا تنفي عن الله صفة الكلام وإنما تعتبر أن الكلام محدث بحدثه الله متى أراد والكلام خارج عن ذاته العلية بحدثه في محل فيسمع من المحل وهم اضطروا إلى تأويل الآيات الكريمة التي تقول بكلام الله ((وكلم الله موسى تكليماً)) فقالوا إنّ الله خلق كلاماً في شجرة وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام (٩٤) يقول السيد جار الله: ((هذا هو، بصورة مختصرة قول المعتزلة في خلق القرآن، ولقد تمادوا فيه وبالغوا حتى جعلوه عديل التوحيد، ورموا من خالفه بالكفر والإلحاد، وحتى إن المأمون وجد فيه خطراً على الإسلام وسلاحاً في أيدي أعدائه يحاربون به فاكتسب أهمية عظمى في تاريخ الاعتزال، ومثل دوراً خطيراً وأصبح ولاسيما في عصر قوة المعتزلة وسيادتهم، المحك الذي يمتحن به صحة الانتماء إلى فرقتهم والعلامة الفارقة التي تميزهم من أهل السنّة.))(٩٥) نلاحظ أن السيد جار الله قد أخذ رأي الطبري في تاريخه في مشكلة خلق القرآن هذه المشكلة التي خلقت إشكالات كثيرة بعد أن تبنى الخليفة العباسي المأمون الاعتزال وجعله مذهب الدولة وأمر بتكفير من لا يقول بأن القرآن مخلوق فهو كافر ومن يقول بأن القرآن قديم أيضاً فهو كافر وقد وضع الحد على هذا القول ولقد عانى الإمام أحمد بن حنبل من هذه المشكلة معاناة كبيرة حيث بقي سجيناً طيلة حكم المأمون تقريباً وأفرج عنه لوضعه الديني والاجتماعي ولأثره بين عامة المسلمين. واستمرت أزمة خلق القرآن طيلة حكم المأمون والمعتصم والواثق ولم

تتفرج إلا في عهد المتوكل الذي أبطل القول بخلق القرآن وعكس الآية حيث أصدر أمره بتكفير القائلين بها ووضع الحد عليهم. وقد انبثقت عن فكرة التوحيد عدة أفكار قال بها المعتزلة وكلها منسجمة مع فكرة الإله الواحد المنزه الذي لا يمكن أن يتصف بأية صفة مادية ولا يمكن تحديده في الزمان أو في المكان وإنما هو خارج الزمان والمكان والوصف والتحديد وأهم هذه الآراء:

١ - رؤية الله:

ترى المعتزلة أن رؤية الله مستحيلة لأن في الرؤية تحديد في المكان والزمان، لهذا لا يمكن رؤية الله في الجنة وقد أولوا الأحاديث والآيات التي تشير إلى إمكانية رؤية الله تأويلاً مجازياً واعتبروها نوعاً من الرؤية العقلية والروحية هي التي كانت تبدو للأنبياء والرسل وغيرهم من الطيف وإن الصلة بين الله والعالم تتم عن طريق الملائكة الذين يتصلون بالعالم وبالإنسان بطريق مباشر وبأمر من الله. وهذا الرأي يخالف رأي الجماعة الذي يعترض رؤية الله يوم القيامة في الجنة ولكن رؤية الله ليس بالقوة الموضوعية بالعين وإنما بقوة أخرى موهوبة من الله. وهم يعتمدون بذلك على الآية الكريمة: ((لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)) (٩٧) وقوله تعالى: ((وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً))(٩٨) وهم يؤولون الآيات التي تشير إلى رؤية الله تعالى تأويلاً مجازياً فالآية: ((وجوه يومئذ ناضره، إلى ربها ناظرة))(٩٩) تؤخذ على غير ظاهرها وترجع إلى معناها اللغوي فناظره لا تعني النظر وإنما الانتظار فنظر إلى الشيء معناه انتظره لا رآه. ومن هذا المبدأ فتح المعتزلة باب التأويل في النص القرآني وبرعوا في التفسير المجازي وتأويل كل النصوص القرآنية بما يلائم فكرهم ونظرتهم العقلية التوفيقية. وإذا كانت المعتزلة لم تطرح المسألة الفلسفية طرحاً جريئاً كما طرحها الفلاسفة المسلمون التوفيقيون وظلوا في مجال علم الكلام الذي لم يصل إلى حد التفلسف إلا أنهم فتحوا الطريق أمام الفلاسفة المسلمين لأن يؤولوا ويجتهدوا في عرض فلسفتهم التوفيقية على أساس أنها فلسفة

تتناسب مع الدين الإسلامي وتنسجم معه. أما الحديث النبوي الذي رواه البخاري عن جرير (حدث قيس بن حازم عن جرير قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته "). فقد طعنت المعتزلة في روايته وقال القاضي أحمد بن أبي دؤاد للمعتصم عندما سأله عن صحة الحديث: ((إنه يحتجّ بحديث جرير وإنما رواه قيس بن حازم وهو أعرابي بوال على عقبيه))(١٠١) وكان المعتصم يحاور الإمام أحمد بن حنبل يوم محنته. لقد كذبت المعتزلة رواية الحديث ولكنها لم تستطع تكذيب الآيات القرآنية فعملت على تأويلها تأويلاً مجازياً ولغوياً بحيث تبتعد عن التشبيه والتجسيم بالنسبة لله وقد أولوا سورة النور: ((الله نور السموات والأرض)) فقالوا أن الله ليس نوراً على الحقيقة يمكن رؤيته بالأبصار فأولوا ذلك على أن الله تعالى هو منور السموات والأرض أي خالق نور السموات والأرض. (١٠٢)

٢ – مسألة التشبيه والتجسيم:

بما أن المعتزلة نفت أن يكون الله جسماً أو له شبه أو نظير فهو الواحد المتوحد في ذاته الذي ليس كمثله شيء فقد أولو أيضاً آيات التشبيه والتجسيم تأويلاً مجازياً وعلى هذا التأويل تندرج عدة قضايا أهمها:

أ – نفي الجهة لأن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان والجسمية فقد أصر بعضهم كالغوطي والجبّائي على القول بان الله لا في مكان. وذهب بعضهم إلى أن الله في كل مكان. وهذا القول الأخير أوقعهم في الحلولية التي أدت إلى نقد العلماء فابن حزم قال: ((لو كان الله في مكان لكان إما جسماً أو عرضاً ولكان المكان محيطاً به من جهة ما أو من جهات وهذا منتف عنه تعالى لأنه هو المحيط بكل شيء بحكم قوله: ((ألا إنه بكل شيء محيط))(١٠٢) كما اعترض عليه البغدادي وابن قيم الجوزية قائلين: أنه لو صح ذلك لكان الله موجوداً في أماكن لا يليق أن يكون فيها ولا يرغب في ذكرها. ولكن في الحقيقة أن المعتزلة لم تقل ذلك إيماناً بالحلول فالمعتزلة تنكر الحلول وإنما

تشديداً من المعتزلة على نفي الجهة.وقد أولت كل الآيات التي تشير إلى الجهة والمكان تأويلاً مجازياً مثل ((وسع كرسيه السموات والأرض)) شرحوا أن الكرسي هو العلم الإلهي وليس الكرسي و ((الرحمن على العرش استوى)) أي استوى على الملك والقهر واستوى تعني قصد أو أقبل على خلق العرش. وأولو آيات المجيء ((وجاء ربك)) و((هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)) فأولوا المجيء ليس مجيء الله بجسمه كما تدعي المجسمة وإنما مجيء أمر الله. أما تفسيرهم للمعية ((هو معكم أينما كنتم)) دليل علم الله وليس حضوره مع أي أحد.

ب - تأويل الوجه واليد والجنب: فقد وردت آيات تشير إلى أن لله وجهاً ويداً وجنباً مثل ((ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)) فقد قالوا إن كلمة وجه في هذه الآيات زائدة وهذا يعني أن الآية تعني ((ويبقى ربك)) دليل خلود الله وذهب البعض الآخر أن وجه الله تعالى هو قبلته أو ثوابه أو جزاؤه. أما تأويل اليد في بعض الآيات: ((يد الله فوق أيديهم)) فالله ليس له يد تشبه أيدي العباد وإنما المقصود باليد هو القدرة أو النعمة. هكذا نجد المعتزلة ينسجمون في آرائهم كلها مع الرأي الأساسي في مذهبهم وهو مسألة التوحيد والتنزيه معها وهم في دفاعهم عنها يؤولون كل آيات التشبيه والتجسيم بما ينسجم معها حتى لو أدى إلى نكران هذه الآيات فتأويلها التأويل المجازي الذي يساير فكرهم.

٣ - العدل:

كذلك أطلق على المعتزلة اسم ((أهل العدل)) والعدل في المفهوم اللغوي والديني يرجع إلى محاسبة كل إنسان على أعماله. وقد تساءل الناس منذ القديم: هل الإنسان مسؤول عن أعماله؟ وبشكل أوضح: هل الناس مخيرون في أعمالهم أم مسيرون لا خيار لهم؟ وأن القدر حكم على الناس وقيد أفعالهم قبل ولادتهم وهذه المسألة شغلت الناس منذ القديم وناقشها العقل البشري منذ أقدم العصور ولكن الإسلام عندما جاء وجد معتنقوه أن القرآن الكريم جاء بآيات تقول بالجبر وغيرها

تقول بحرية الإنسان وأنه حر في أعماله فظاهرة الجبر قالت بها الجبرية والمتحدث عن بعض الآيات مثل: ((قل ما يصيبنا إلا ما كتب الله لنا))(١٠٥) و ((من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون))(١٠٦) وهناك آيات أخرى تدل على الاختيار والحرية في العمل كقوله تعالى: ((كل نفس بما كسبت رهينة))(١٠٧)و ((من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلاّمٍ للعبيد))(١٠٨) و ((لا نكلف نفساً إلا وسعها))(١٠٩)و ((من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر))(١١٠)وهنالك آيات كثيرة منها ما تدل على الجبر ومنها ما تدل على الحرية. وقد أخذ الجدل في موضوع القدر حيزاً واسعاً بين الجهمية الجبرية وبين القدرية. وقد رد الأشعري على الجهمية رداً عنيفاً وتبنى فكرة حرية الإنسان وكان الأشعري أستاذاً لواصل بن عطاء حيث أخذ عنه فكرة الحرية. وأن العبد حر وله الاختيار المطلق في الأفعال من خير وشر وظلوا يناضلون في سبيل هذه الفكرة طيلة وجودهم مما دعا لتسميتهم ((أهل العدل والتوحيد)) وجاءت هذه الفكرة من فكرة الخير الذي يتصف به الله بذاته لذا يمتنع الجور والله لا يجازي ولا يثيب إلا على أعمال قام بها العبد حراً مختاراً. وقد قسم المعتزلة الأفعال إلى نوعين: اضطرارية كحركات الارتعاش والحمى واعتبرها مخلوقة لا قدرة للعبد عليها وهذه الإعمال ليست خاضعة للحساب ولا الثواب ولا العقاب أما الأفعال الأخرى فهي أفعال اختيارية كالمشي والكتابة وهي أفعال إرادية يقوم الإنسان بها بكل حرية دون اضطراب أو التزام وهذه الأفعال هي التي تخضع للعقاب للثواب لقد أجمع المعتزلة على أن العباد خالقون أفعالهم مخترعون لها، وأن الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجادٍ ولا بنفي. رغم أن بعضهم مثل الجاحظ ومعمر قالوا بأفعال طبيعية مثل النار وفعلها في الإحراق والماء وفعله في الإغراق والثلج للتبريد فهذه أفعال طبيعية لا دخل للإنسان فيها وهي من فعل الله ومن علمه فهم يؤكدون في ذلك أن الله يعلم أفعال عباده كلها بعلم في ذاته. وهم يرون أن أفعال الإنسان حرة واختيارية يقوم بها الإنسان ولكن يقوم بها بفضل قدرة الله فالإنسان يعمل بقدرة الله ويرون أن القدرة قبل الفعل وأنها قدرة على الفعل

وضده أيضاً(١١١). فالإنسان في نظر المعتزلة فاعل مختار حر الإرادة، يتصرف بهذه القدرة التي منحه إياها الله كما يشاء ويوجهها كيفما يريد ويستغلها في خلق أفعاله. وهم يعتقدون أن القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقدوره ويجب أن يتعين ذلك التأثير في الوجود، لأن حصول الفعل يكون الوجود لا بصفة تقارن الوجود. نجد أن المعتزلة كانوا أهل الحرية الفكرية في الإسلام وأعطوا العقل الإنساني القدرة على التمييز في الأفعال الإنسانية.كل إنسان عاقل يستطيع التمييز بين أفعاله إن كانت خيراً أو كانت شراً. فالقدرة التي وهبها الله تعالى للإنسان يعتبرون العقل في ذروتها فالعقل له صفة التمييز بين خير الأفعال وشرها. وبما أن الإنسان حر في أفعاله فلا بد أن يكون جاهزاً دائماً للحساب. وهم يرون أن الله يحاسب الإنسان على أعماله، لهذا يندرج تحت فكرة العدل مسائل عدة أهمها:

أ - الوعد والوعيد:

وهذه أيضاً من المسائل الهامة التي احتدم الجدل فيها بين الفرق الإسلامية وقد ساهمت المعتزلة مساهمة فعالة في شرحها وتفسيرها. فقالت إن الله صادق في وعده ووعيده. فبوعده أن يثيب أهل الخير على أعمالهم صحيح وأن يحاسب أهل الشر على أعمالهم صحيح أيضاً. وهم يخالفون القدرية الذين يقولون أن الله قدر على كل إنسان أعماله وأفعاله ويتساءلون كيف يمكن أن يحاسب الله الناس على أعمال وضعها لهم والله الموصوف بالعادل فمن عدل الله أن يحاسب الناس على أعمال قاموا بها بملء إرادتهم وحريتهم. وباختيارهم لها وهذا افتراض عقلي يفرضه منطق العقل – فالحساب على أعمال أخطأ فيها الإنسان أو أصاب. وإن لكل عمل مقياسه من حيث خيريته وشريته فما انطبق على مقياس الخير كان خيراً وما انطبق على مقياس الشر كان شراً أما الأفعال اللا إرادية فهي من خلق الخالق موضوعة في الإنسان كدليل على قدرته في أنه يعلم كل الأفعال التي يقوم بها الإنسان. قال ثمامة: ((لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذماً، أو تكون منهم ومن الله

وجب المدح والذم لهم جميعاً، أو منهم فقط فكان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم))(١١٢) يقول الدكتور محمد عمارة في كتابه ((المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية)): ((وهو الأصل الثالث من أصولهم الخمسة وفي إطاره كان الخلاف مع المرجئة وهو يعني – فيما يتعلق بالوعد – أن من أطاع الله دخل الجنة، وأن وعد الله له بذلك صدق لن يتخلف، لأن حقيقة الوعد: كل خير يتضمن وصول نفع إلى الموعود، سواء كان على طريق الاستحقاق أو على طريق التفضل وعلى هذا نقول: إن الله تعالى قد وعد المطيع بالثواب الذي يستحقه ووعده زيادة على المستحق بطريق التفضيل.)) (١١٣) ((كما يعني هذا الأصل فيما يتعلق بالوعيد: إن من عصى الله دخل النار، وخلد فيها بذنوبه الكبائر إذا مات دون توبة منها وعنها وأن هذا الوعيد صدق لن يتخلف أبداً إذا الوعيد هو الخبر المشتمل على وصول ضرر إلى المتوعد، ولا فرق على طريقة اللغة بين أن يكون ذلك الضرر من باب المستحق أو لا من باب المستحق. فإذا شرط الاستحقاق فهو لأن الغرض بالوعيد: ما قد ورد عن الله في معنى العصاة، ولا يتوعد جل وعز إلا بالمستحق لأنه إذا خرج عن المستحق دخل في حد الظلم.)) (١١٤) أما ما يتعلق بالشفاعة فإن الشفاعة تقتصر على الصغائر وتخصّ المؤمنين دون الفسقة وممكنة لهم على الكبائر أيضاً. قال القاضي عبد الجبار ((الذي عندنا أن هذه الشفاعة تثبت للمؤمنين دون الفاسقين))(١١٥) ولكن هذه الشفاعة لا تخرج الناس من النار وإنما تفيد في رفع درجات المؤمنين في الجنة قال يحيى بن الحسين: ((يقول الجاهلون من خروج المعذبين من العذاب المهين إلى دار المتقين ومحل المؤمنين وفي ذلك يقول رب العالمين: (خالدين فيها أبداً)(١١٦). ويقول: (وما هم بخارجين منها)(١١٧) ففي كل ذلك يخبر أنه من دخل النار فهو مقيم فيها غير خارج منها))(١١٨) والسؤال الذي نسأله هنا هل خرج المعتزلة في مسألة الوعد والوعيد عن فكرة الله المنزه الذي لا يمكن أن تدركه الأبصار أو تحده حدود الزمان والمكان؟ فالواقع أن المعتزلة في مسألة الوعيد والوعد ظلت محافظة على فكرة التوحيد وظل هذا المبدأ منسجماً لأن فكرة الحساب لا تعني حضور الله حضوراً وجاهياً يوم الحساب أمام البشر وإنما

تبدو أعمال الناس في كفة الميزان إذا اعتبرنا أن الميزان يمكن أن يكون وسيلة القياس بالنسبة لأعمال العباد وهذه الوسيلة لا تستدعي الحضور الإلهي وإنما تعمل بالأمر الإلهي الذي أمر به يوم الحساب لقياس مدى خيرية الإنسان هذا وشريته. وحساب الكفار معروف وهو دخولهم النار أما المؤمنون فإنهم يحاسبون على أعمالهم وإذا ما دخلوا النار يدخلونها لفترة من الزمن جزاء أعمالهم الشريرة وبعد قضاء هذا الزمن من التعذيب والعقاب يخرجون إلى الجنة فالمؤمنون لا يخلدون في النار أما الكافرون فهم خالدون فيها.

وهكذا نجد أن المعتزلة فرضت في تحليلها للمشاكل التي تدعم وحدانية الله وفي جدل كلامي يتعرض لكل المسائل التي طرحتها الأقوام الأخرى والمذاهب التي كانت تعمل والديانات القديمة التي سبقت المسلمين في التوفيق بين الحكمة والشريعة. ونجد لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي انسجاماً منطقياً مع الشريعة.

فقد دخلت الأحكام والقضايا المنطقية التي كانت معروفة عند من سبقوا الجدلين لأول مرة الفكر الإسلامي وكان لها الأثر البعيد على التطور الإيديولوجي الإسلامي. وإن كانت المعتزلة قد مهدت الطريق أمام المسلمين لاستخدام العقل فإن هذا الأمر دفع العلماء المسلمين أن يقفوا أمام هذا التيار العقلي ببعض الأحكام العقلية والمقاييس المنطقية وهذا ما نجده عند الأشعري الذي كان في زمن المعتزلة يمثل التيار المعارض للعقلنة الدينية، كما أنه يمثل التيار المحافظ الذي لم يكن ليقبل أي تأويل أو تحريف لظاهر النص.

٤ - المنزلة بين المنزلتين:

هذه المسألة أخذت المرتبة الرابعة من مراتب أفكارهم والتي جادل المعتزلة فيها كثيراً. وكانت بداية الخلاف بين الحسن البصري وبين واصل بن عطاء زعيم المعتزلة والذي كان قد اعتزل مجلس الحسن البصري واتخذ لنفسه مجلساً وأنصاراً. وكانت هذه المسألة رداً على المرجئة من جانب ورداً على الخوارج من جانب آخر. وأصل هذه المسألة يعني أن من مات مرتكباً لذنب من الذنوب الكبائر

دون أن يتوب منه وعنه فهو في النار خالداً فيها وهو ليس بمؤمن كما تقول ((المرجئة)) وليس بكافر كما تقول ((الخوارج)) وهو ليس بمنافق أيضاً كما يقول الحسن البصري,وإنما هو في منزلة وسط بين منزلتي المؤمن والكافر ((فمن كان على المعصية الكبيرة مقيماً فهو على طريق النار... فكل من مات على معاصي الله مصراً غير تائب إلى الله فهو من أهل وعيد الله وعقابه)) وقد قال الإمام القاسم الرسي في كتابه ((العدل والتوحيد ونفي التشبيه)): ((فليس هو من المؤمنين في أسمائهم، ولا رضي أفعالهم، لمجانبته المؤمنين في أعمالهم وطيبتهم، ولا من الكافرين ولا يسمى بأسمائهم، لمخالفته الكافرين في جحدهم وفريتهم على ربهم واستحلالهم لما حرم الله عليهم، ولا هو من المنافقين، لاستمرار المنافقين بالكفر في قلوبهم ولكنه فاسق... ذلك اسمه وعليه حكمه وقد بين الله أن الفسق اسم من أسماء الذنوب لقوله: (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون) (١١٩). ومن لم يتب من فسقه وظلمه فهو من أهل النار ليس بخارج منها، ولكنه وإن كان في النار فليس عذابه كعذاب الكفار أشد عذاباً.))(١٢٠) وأوضح الخياط هذه المسألة تفصيلاً في كتابه ((الانتصار)) موضحاً الخلاف بين المعتزلة والمرجئة والخوارج وبين المعتزلة والحسن البصري أيضاً فيقول: ((إن الخوارج وأصحاب الحسن البصري كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر. وقالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه وفجوره مؤمن. وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق فقال لهم واصل: لقد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صحيح بإجماعكم، وقد نطق القرآن به في آية القاذف وغيرها من القرآن، فوجب تسميته به وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه... ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوص في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة فوجب زوال اسم الكفر عنه

بـزوال حكمـه...)) – ((فوجـب أن صـاحب الكـبيرة لـيس بمـؤمن بـزوال أحكـام الإيمـان عنـه في كتـاب الله، ووجب أنـه لـيس بكـافر بـزوال أحكـام الكفـر عنـه ووجب انه ليس بمنافق في زوال أحكام المنـافقين عنـه في سنة رسـول الله صـلى الله عليه وسلم، ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمـة علـى تسميته بـذلك وبتسـميته الله لـه بـه في كتابه.)) (١٢١) أردنـا ذكـر هـذه المسألة بالتفصيل كمـا جـاءت في رأي المعتزلـة وخاصـة الخيـاط الـذي أوضـحها ولكـن لابـد أن نوضـح أصـل الخـلاف هـذا وهـو خـلاف سياسـي. فالمرجئـة الـذين كـانوا يلقـون التشـجيع مـن الأمـويين قـالوا أن مرتكـب الكـبيرة مؤمن ولـيس بكـافر أمـا الخـوارج الـذين كـانوا يجاهـدون ضـد الأمويين فقـالوا أن مرتكـبي الكبـائر هـم كفـار وعلـى هـذا الأسـاس هـم يجاهـدون ضـد بـني أميـة. والمعتزلـة الـذين أرادوا أن يقفـوا موقفـاً وسـطاً فقـالوا بـأنهم ليسـوا بمؤمنين وليسوا بكـافرين وأنهم في منزله وسـط بـين المنـزلتين. وقـد أشـار الـدكتور محمـد عمـارة إلى ذلك بقولـه: ((فلقـد كـانت القضـية المثـارة يومئـذٍ هـي: الموقـف مـن ولاة بني أميـة وأمـرائهم ومـن المظـالم الـتي يرتكبـون.. فالمرجئـة قـالوا: إنهـم مؤمنـون ومـن ثـم لا يصـح الخـروج عليهم ولا شـن الصـراع ضـدهم.. أمـا الخـوارج فقـالوا إنهـم كفار ومن ثم أخرجوهم من إطار الجماعة المسلمة.. أما المعتزلة فقـالوا: إنهـم فسـقة في منزلة بين منزلتي المؤمن والكافر.. فهم في إطار الجماعة المسلمة ولم يصـلوا إلى حد موقف العدو ولكنهم في موقف المناقض لسلوك المؤمنين. فالرابطـة معهـم قائمـة غير مقطوعة، والصـراع ضدهم والخروج عليهم أمـران مشـتركان بل واجبـان علـى جماعـة المـؤمنين))(١٢٢) نجـد أن المعتزلـة قـد اتخـذت موقفـاً معتـدلاً مـن مسـألة الكبـائر بـين الإيمـان والكفـر وهـذا الموقـف الوسـط قـد اسـتقوه مـن المصـادر الإسـلامية فالكتـاب العزيـز أورد آيـات عديـدة تـدل علـى أوسـط الأمـور قـال تعـالى: ((وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء علـى النـاس))(١٢٣) وقـال الرسـول (ص) ((خـير الأمـور أوسـطها)) (١٢٤) وقـال الإمـام علـي (ر) ((كـن في الـدنيا وسطاً))(١٢٥) وقال (ر) أيضاً ((خير هـذه الأمـة النمط الأوسـط يرجع إلـيهم الغـالي

ويلحق بهم التالي))(١٢٦) وكان الحسن البصري وهو أستاذ المعتزلة يميل في أحكامه إلى الأمور الوسط، وقد روي أن أعرابياً جاءه فقال: علمني ديناً وسطاً لا ذاهباً شطوطاً ولا هابطاً هبوطاً فقال الحسن: ((لئن قلت ذاك إن خير الأمور أوسطها.))(١٢٧) ونلاحظ أن المعتزلة قد ذكروا أكثر الملاحظات التي نسبت للحسن البصري كدليل على العلاقة الوثيقة بينهم وبينه ولم تنفصل هذه العلاقة إلا بعد معارضة تلميذه واصل بن عطاء وعمر بن عبيد له في مسألة القدر ومسألة المنزلة بين المنزلتين. ولكن إذا اعتبرنا أن للمعتزلة مصادر أخرى لفلسفتهم نجد أمامنا روح الفلسفة اليونانية فأفلاطون مثلاً يذكر في إحدى ومحاوراته منزلتي الحسن والقبح كالروح التي تتوسط بين الله تعالى وبين الناس. وتنتقل بين العالم العلوي وبين العالم السفلي، وكالحب الذي يحتل ما بين الحسن وبين القبيح ويتوسط بين الحكمة وبين الجهل. وكذلك أرسطو الذي كان يقول في أخلاقياته أن ((الفضيلة هي وسط بين رذيلتين)) وكذلك الأمر لدى فلاسفة الديانتين اليهودية و المسيحية فلقد كان فيلون اليهودي الاسكندراني يؤكد على أن هناك منزلة بين منزلتي الكفر و الإيمان و كذلك يحيى الدمشقي الذي عاش في بداية العهد الأموي وكان يحاور علماء المسلمين في قضايا كثيرة مثل القدر و الإرجاء و اللاأدرية ذكر عنه إن هناك مرتبة وسط بين الكفر والإيمان وهذه الملاحظات أوردها أعداء المعتزلة لكي يبرهنوا أن فكر المعتزلة فكر دخيل على الإسلام وقد اتهمهم البعض إنهم مدسوسون على الإسلام بقصد تعطيله لذا أطلق عليهم في وقت من الأوقات اسم ((المعطلة)) وهي التي عطلت الله تعالى عن صفاته أي تجريده منها وكان مروان بن محمد أخر خلفاء بني أمية على مذهب الجهمية فكان أهل الموصل يسبونه وينادونه يا معطل وذلك بعد هزيمته(١٢٨) ويرى الشهرستاني أن هذه التسمية(١٢٩) أطلقها عليهم أعداؤهم بسبب تعطيلهم ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي تدل عليها. فكانوا يلجؤون إلى تأويل الآيات التي لا توافق أغراضهم وأيضاً يعطلون الآيات التي لا يستطيعون تأويلها ويغيرون معانيها التي

يقصدها الشارع. وكان من أشد خصوم المعتزلة ابن قيم الجوزية وكان يستخدم اسم المعطلة في هجومه على الجهمية ويسميهم بالمعطلة وهو في الحقيقة يقصد بذلك المعتزلة (١٣٠).

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهذا المبدأ هو الخامس من مبادئهم. وهذا المبدأ كان مصدر خلافهم مع بعض فرق الشيعة الإمامية وكذلك مع المرجئية. وعندما احتدم الجدل بين المعتزلة وغيرهم من الفرق وقف إلى جانبهم في هذا المبدأ كل من فرق الخوارج وفرقة الزيدية من فرق الشيعة. وينص هذا المبدأ أن يتعاون الجميع ويعتبرون ذلك واجباً على كل مؤمن العمل على إزالة أهل البغي وإقامة الحق وكانوا بذلك يحققون قول الله تعالى:((وتعاونوا على البر والتقوى))(١٣١) ولكنهم أجمعوا على مقاتلة الحاكم الفاسق، واعتبروه واجباً من واجبات المؤمنين وعلى المؤمنين أن يتعاونوا لمقاتلة الفاسق. وهكذا استعرضنا أهم المبادئ التي تعرض لها المعتزلة في التأويل والتي كانت تميزهم وتجعلهم كمدرسة فكرية أدخلت التجديد على الفكر الإسلامي ، ولعبت دوراً كبيراً في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، لأنهم طرحوا قضايا فكرية حساسة جداً ستمكنهم من طرحها بجرأة كبيرة وقد سببت هذه الجرأة مآسي لهم ولأعدائهم. ولما لذلك من أثر ملحوظ لابد من أن نستعرض بعض الانتقادات التي وجهت للمعتزلة ومن هذه الانتقادات ما هي وجيهة ومناسبة ، ومنها ما يمكن اعتبارها تحاملاً عليهم من أعدائهم.

نقد حركة الاعتزال:

حركة المعتزلة بدأت منذ نهاية القرن الهجري الأول واستمرت حتى نهاية القرن الثالث الهجري حيث كانت هذه الفترة تمثل ذروة حركتها الناهضة والمتنورة، ولعل هذه الفترة تشبه الفترة التي ظهرت فيها حركة السفسطائيين عند اليونان حيث احتدم الجدل بين الفلاسفة حول القضايا وما صدقها وعرض الفلاسفة السفسطائيون الفكر الانتقادي الذي كان يعتمد على التناقض في الفكرة ذاتها

وأن الحقيقة هي خلاصة التناقضات التي يقوم عليها الفكر وكان السفسطائيون مقدمة لعصر التنوير الفلسفي الذي جاء فيما بعد على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو. فالمعتزلة مهدت الطريق لعصر التنوير الفلسفي العربي الذي مثله الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وابن رشد وغيرهم ممن اعتبروا قادة الفكر الإسلامي العربي. وبطرح المعتزلة لفكرة الحرية الإنسانية وأن الإنسان حر في أقواله وأفعاله أفسحوا المجال للحركات الفلسفية الأخرى للعمل بحرية ولوجودهم في ساحة الجدل الكلامي. وكانت طبيعة العصر تقتضي ذلك. فالشيعة مثلاً بعد عهد طويل من التقية والعمل السري في كل من العصر الأموي ومن ثم العصر العباسي ظهروا في الساحة من جديد وطرحوا أفكارهم بحدة يعارضون فيها المعتزلة والأشعرية ومجالس الحسن البصري. وهذا أمر طبيعي فالبصرة موطنهم والكوفة أيضاً فظهرت الشيعة الإمامية التي كانت تجادل كل هؤلاء وظهرت الحركة الإسماعيلية بفروعها القرمطية والفاطمية وكان لإخوان الصفا دور كبير في عرض أفكارهم الفلسفية والعلمية والسياسية. هذا الأمر كان بفضل وجود المعتزلة وبطرحهم السياسي لفكرة الإمامة التي كانت الشيعة تعتبرها موجودة بموجب وصية من الرسول (ص) إلى ابن عمه وصهره الإمام علي (ر) وبقيت هذه الوصية إرثاً في ابناء علي. حيث اعترضت المعتزلة على الشيعة في هذا المبدأ بنفيها وجود الوصية النبوية، وإذا كان الإمام علي عند بعضهم وخاصة المتأخرين منهم كإنسان فاضل يحمل مزايا إسلامية ينفرد بها إلا أن خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان كانت صحيحة تم فيها إجماع المسلمين بما فيهم علي وشيعته. وبما أن المعتزلة اتخذت موقفاً سياسياً يعتبر موقفاً وسطاً بين الأمويين ومعارضيهم.لا بل نعتهم البعض بأنهم خلطوا الأوراق مع خلفاء بني أمية وولاتهم فكانوا يعتبرون الوليد بن يزيد الذي كان يتهم بالإرجاء والاعتزال كان من أنصارهم وهم كانوا يعتبرونه الإمام الذي يجب أن يدعم وكذلك الخليفة الأموي مروان بن محمد كان يعتبر معتزلياً حتى أنه سمي معطلاً وهو النعت الذي كانت تنعت به المعتزلة. وما أن انقلبت الدولة الأموية وظهرت الدولة العباسية حتى ركبت المعتزلة موجتها ولقيت

التشجيع الكافي من خلفائها فلقد كان عمر بن عبيد صاحباً للمنصور قبل الخلافة ولقي عنده الحظوة. وكانوا أيضاً قريبين من المهدي ومن الرشيد ولكن الدور الأساسي الذي كانوا قد لعبوه كان في عهد المأمون والمعتصم والواثق. حيث سيطروا على الفكر الديني والسياسي وبدؤوا حملتهم على أعدائهم حتى سميت الفترة التي سيطروا فيها بالمحنة واعتبروا أن الدولة كانت في محنة بسبب المعتزلة حيث يمكن مقارنة هذه الفترة بما كان يسمى فيما بعد بمحاكم التفتيش في إسبانيا وأوربا بسبب سيطرة الكنيسة وتسلطها على الفكر المسيحي ووقوف الكنيسة بوجه الحركات العلمية والنهضة العلمية التي كانت تدفع بالفكر الإنساني نحو التجديد فوقفت الكنيسة في وجه هذا التجديد وعملت على قهره وسحقه. والمحنة كان يسميها المؤرخون كانت خطيئة كبيرة من أخطاء المعتزلة لا تنسجم مع فكرهم الحر ولا لدعوتهم إلى الحرية الإنسانية في التعبير والتدين واعتبار الاعتقاد الديني حراً. ولكنهم استخدموا فكرهم من أجل الاضطهاد والقهر ووسيلة لتكفير الناس، وخاصة ممن خالفهم في الرأي. وقد بدأت المحنة في عهد المأمون العباسي. وكان المأمون قد أظهر القول بخلق القرآن ٢١٢هـ (١٣٩) ولكنه لم يصمم على حمل الناس عليه إلا بعد ستة سنوات أي في ٢١٨هـ حيث كتب إلى رئيس شرطته ، إسحاق بن إبراهيم كتاباً من الرقة إلى بغداد يأمره بامتحان الناس في مسألة خلق القرآن وخاصة العلماء الذين يفقهون الناس في الدين.

وكتب له كتاباً آخر في نفس العام يحثه على امتحان الفقهاء والعلماء مبدياً أن من لا يقول بأن القرآن مخلوق هو كافر فاسق وهو من شر الناس وعلى الدولة أن تحارب الفاسقين والأشرار وهو يؤكد في كتابه الثاني على كتابه السابق. فقام اسحق بن إبراهيم بجمع العلماء وبينهم الإمام أحمد بن حنبل الذي كان قد برز واشتهر صيته وكان يعتبر إمام المتحدثين وامتحنهم رجلاً رجلاً. وكلهم كان يقول: القرآن كلام الله ما عدا ابن البكاء الأكبر فقال إن القرآن مجعول لقوله تعالى: ((إنا جعلناه قرآناً عربياً)) والقرآن محدث لقوله عز وجل: ((ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث)) فقال له اسحق فالمجعول مخلوق.. قال نعم. قال: فالقرآن

مخلوق. قال: لا أقول مخلوق ولكنه مجعول(١٤٠)، وسجل أقوالهم جميعاً وكتب إلى المأمون فيها فأمره بإعادة امتحانهم لأن القول بأن القرآن قديم هو الكفر الصراح – فمن تاب وأشهر أمره أمسك عنه، ومن أصر على شركه حملهم موثوقين إليه وهو في الرقة ما عدا الوليد وإبراهيم بن المهدي فإذا امتنعا عن القول بخلق القرآن أن يضرب عنقهما ويرسل إليه رأسيهما (١٤١).

لقد امتحن الكثير من الفقهاء ومنهم من قتل بسبب إصراره ومنهم من سجن بعد تغيير رأيه وقوله بخلق القرآن مثل عبد الأعلى بن مهر الغساني شيخ دمشق وعالمها حيث سجن ومات في سجن بغداد ولم يعد إلى دمشق. وجاء المعتصم بعد المأمون وكانت المحنة ما تزال قائمة. وكان يسيطر فيها أحمد بن أبي دؤاد وكان قاضياً ولكنه كان ذا نفوذ كبير عند المعتصم وقد امتحن في عهد المعتصم أيضاً علماء كثيرون كعالم مصر نعيم بن حماد الذي حبس في سامراء حتى مات ودفن في حفره ولم يصلّ عليه (١٤٢). ولكن المحنة الكبرى كانت محنة الإمام أحمد بن حنبل الذي ظل صامداً يقول أن القرآن كلام الله رغم حض الواثق على من حضروا من المعتزلة على قتله وكان على رأسهم ممن ناظروه القاضي أحمد بن دؤاد على الرغم من جلده وتهديده بالقتل من قبل المعتصم ولكنه لم يغير رأيه في المسألة. هذه المحنة تعتبر من أكبر المحن الفكرية والسياسية والدينية في التاريخ العربي والإسلامي وقد بقيت آثارها ردحاً طويلاً من الزمن وكان لها الأثر الأكبر في ظهور التيار السني المحافظ الذي تزعمه الأشعري وأحمد بن حنبل كرد فعل على الآراء التي كان لو استخدمها المعتزلة بطريق الجدل والحوار لكانت أكثر جدوى ولما تركت هذه الآثار التي انعكست على المعتزلة أنفسهم حيث استطاع أعداء المعتزلة التأثير على الخليفة المتوكل وانعكست الآية في الامتحان ولقي عدد من المعتزلة مصرعهم فيها. يقول السيد زهدي جار الله في كتابه المعتزلة: ((أية غلطة فاحشة ارتكبها المعتزلة بإعلانهم المحنة واضطهادهم علماء الأمة. لقد هدموا بأيديهم في بضع سنين ما بنوه في قرن من الزمان، ووسعوا الصدع بينهم وبين أهل

السنة حتى بدا من المستحيل جبره، وأعطوا أعداءهم الحنابلة سلاحاً يقاومونهم به.. وهكذا انبعثت الرجعية من رقادها، وانطلقت قوية جامحة تأخذ في طريقها رجال الفكر جميعاً من المعتزلة وغير المعتزلة. فقد نهبت مكتبة الكندي الفيلسوف، واضطر المحاسبي أن يختفي، ولما مات لم يصلّ عليه سوى أربعة نفر (١٤٣) وهو الرجل الصالح العابد. ولعن الكرابيسي في جنازة بن حنبل بأصوات عالية وأكره على أن يلتزم بيته حتى مات(١٤٤). ولم يقتصر ضرر الرجعية الحنبلية على مهاجمة المتكلمين والفلاسفة، بل إنه جعل الحنابلة يتطرفون في أقوالهم تطرفاً أدى إلى التجسيم والتشبيه.(١٤٥))) وإن المحنة هي التي ضيعت الفكر الاعتزالي وضيعت المعتزلة أيضاً كتنظيم ثوري تعتبر ظاهرة جديدة في الفكر الإسلامي وتطوراً تقدمياً فيه. ولولا أن الإمام الزيدي يحيى بن الحسين قد تبنى الفكر الاعتزالي لماتت المعتزلة في حينها. ولكن المعتزلة بعد محنتهم بعد المتوكل لم يستطيعوا الظهور وإنما لجأوا إلى الشيعة. وقال بعضهم بفكرة الإمامة الشيعية. فاندمج الفكر الاعتزالي بعد ذلك بالفكر الشيعي، ويمكن القول أن هذا الفكر قد ضيعه رجاله الذين لم يستطيعوا المحافظة على أسسه المتنورة. فبدلاً من الإصرار على الحرية الاعتقادية وكانت هذه المسألة نقطة قوة في فكرهم لا بل كانت الأقوى بين التيارات الجبرية واللاأدرية والقدرية وغيرها، وأصرّوا على حرية الاعتقاد وترك الأمر للجدل الكلامي لكانوا كسبوا أكثر مما كسبوه من المحنة التي افتعلوها وانعكست عليهم. ولكانوا قد تميزوا لا كفرقة مميزة وإنما كانت كل الفرق أخذت منهم ولكانوا مرجعاً في التفكير الديني المتنور ولكانوا استطاعوا أن يطوروا فكرهم بحيث يرقى من علم الكلام إلى الفلسفة الدينية الإسلامية التي كان يحتاجها الإسلام. ولكنهم لم يستطيعوا ذلك فبقوا الأساس الذي اندفعت منه الفلسفة التوفيقية في الإسلام. وإن يكن الأمر كذلك فلم يبق الأمر عند حدّ الأشعرية والحنبلية وإنما ظهرت حركات رجعية أخرى قاومت المعتزلة مقاومة عنيفة مثل الكرامية وهم أتباع محمد بن كرام السجستاني (٢٥٦هـ) الذين غالوا في إثبات الصفات حتى انتهوا إلى التجسيم والتشبيه. وقد

كان الخصام بين الكرامية وبين المعتزلة قوياً، وكانت تحصل بين الفريقين مناظرات ومذاكرات وفتن كثيرة (١٤٦). والحركة الثانية كانت الحركة الظاهرية وهي مدرسة فقهية أسسها في العراق داود بن علي الأصفهاني (٢٧٠ هـ)، وكانت تقوم على رفض الرأي والقياس وقصر الإجماع على إجماع الصحابة، والتمسك بظاهر الكتاب والسنة تمسكاً شديداً. وكانوا يعاكسون كل حركة ترمي إلى تحكيم الرأي وتلجأ إلى التأويل كحركة الاعتزال، وقد انضم إلى هذه المدرسة فيما بعد الإمام ابن حزم فكان خير متحمس لها في الأندلس (١٤٧). وإذا كنا قد شبهنا الحركة الاعتزالية بالحركة السفسطائية اليونانية فذلك لأن كلاً من المعتزلة والسفسطائية (المغالطة) اتخذت موقفاً انتهازياً خاصة على الصعيد السياسي، فكانت تؤيد الخلفاء الأمويين وكانت تستسلم لهم وتحض أتباعها على عدم مقاومتهم لأنهم يمثلون السياسة الدينية السلطة الشرعية التي لا يجوز مقاومتها. ثم ركبت الموجة التي أظهرت الدولة العباسية منذ بدايتها أي منذ عهد المنصور حيث كان عمرو بن عبيد على علاقة طيبة مع الخليفة أبي جعفر المنصور، وكان واصل بن عطاء كذلك قبل أن يأخذ المعتزلة الدور الفكري القيادي في عهد المأمون والمعتصم والواثق. ونجد أن موقف أبي الحسن الأشعري أنه انقلب على المعتزلة في زمن ضعفهم وكان الأشعري في البداية معتزلياً يقول بخلق القرآن وبالمبادئ الخمسة التي ينص عليها الاعتزال. هذا الموقف لم يكن الأشعري ليتخذه من قبل. وبالمقارنة بين موقف الأشعري وموقف أحمد ابن حنبل نجد فرقاً شاسعاً، وإن كان الأشعري انتقل من المعتزلة إلى الحنبلية أو يمكن أن نكتفي بالأشعرية التي أخذت دوراً فقهياً معارضاً للمعتزلة ومعادياً لكل الظواهر الفكرية الجريئة التي كان ينتظر أن تتخذ طريق التنوير الديني. لذا كان قول الغزالي في تحليله للواقع الذي عاش فيه المعتزلة والأشعرية حيث يقول: ((إن الحشوية الذين كانوا يرون وجوب الجحود على التقليد وأتباع الظواهر والمعتزلة الذين غالوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع كلهم مخطئ: أولئك مالوا إلى التفريط وهؤلاء إلى الإفراط: فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر

لا يستتب له الرشاد ، لأن برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع، والذي يقتصر على محض العقل، ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدي إلى الصواب، لأن العقل يعتريه العيّ والحصر. فمثل القرآن الشمس المنتشرة الضياء، ومثل العقل البصر السليم عن الآفات والأرزاء، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن كالمتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان. (١٤٨))) نجد أن حركة الأشعري تمثل حلاً وسطاً بين أهل السنة وبين المعتزلة حيث أن الحنابلة هاجموا الأشعرية هجوماً عنيفاً وانبرى ابن تيمية الحراني للرد على الأشعرية على الطريقة الحنبلية (١٤٩). وعلى ما يبدو أن حركة الأشعري لم تلاقِ صدقها من قبل السنة لأن السنة ظلت تعتبر الأشعري معتزلياً ولم تعترف بالتغير الذي حصل عند الأشعري. ولم تصدق إعلانه التبروء من المعتزلة ولا هجومه عليهم ولا هجومهم عليه. واعتبر البعض أن الأشعري سلك سلوكاً انتهازياً والتزم برأي الجمهور التزاماً يشبه التقية الشيعية. لأنه لم يغير منهجه في التأويل، وإن كان قد خفف لهجته بشأن قدرة العقل في التكوين الفكري وفي المعرفة فإنه في ذلك بقي في إطار المعتزلة دون أن يتقدم أيضاً في إطار التأويل بحيث يتجاوز علم الكلام إلى المعرفة الفلسفية. لقد ظل علماء الكلام أسيري النصوص التي حصرتهم في حدودها بينما وسعت الفلسفة العربية الإسلامية على لسان قائليها الساحة إلى الأفق الفلسفي الرحب حيث تصورت الكون والحياة والعالم والإنسان تصوراً شاملاً دون المساس بقدسية الدين أو العبث بشرعية النصوص معتبرين أنّ هذه الفلسفة الجديدة التي جمعت بين الحدين المتلازمين الشريعة والحكمة هي حقيقة كل من الشريعة والحكمة. فالتأويل نقل الشريعة إلى الحكمة ونقل الحكمة إلى الشريعة لكي تندمجا معاً في نسيج فلسفي واضح المعالم. فالشريعة لقيت التأييد من الحكمة والحكمة لقيت تفسير مقولاتها في الشريعة. لذا فإن المعتزلة يعتبرون أول من مهد الطريق إلى الحكمة وإلى الفلسفة التوفيقية التي جاءت على لسان أبي يعقوب الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة العرب المسلمين.

لقد حدد الجويني إمام الحرمين الشريفين موقف الأشعري وموقف المذاهب المختلفة على النحو التاني نقله إلينا ابن عساكر: رأي أهل العقل - رأي الأشعري رأي أهل النص.

١ - الصفات:

يبطلها الجبرية والرافضة والمعتزلة ويقولون بالتعطيل	الصفات الحقيقية أزلية لكنها ليست كصفات البشر	أثبتها الحشوية والمشبهة وقالوا إنها مثل صفات الإنسان

٢ - الأعمال البشرية:

قالت القدرية والمعتزلة إن الله يخلق الأفعال أنكرت الجبرية قدرة الإنسان للإنسان قدرة على خلق أعماله في الإنسان وليس على خلق أفعاله كما أنكرت وعلى هذه القدرة ينوب الكسب الإنسان إلا الكسب الكسب أيضاً

٣ - رؤية الله:

أنكرها المعتزلة الله يرى بالأبصار ولكن قالت الحشوية إن الإنسان يرى والجهمية والنجارية في غير حلول وكيف وحدّ الله في الآخرة كما ترى جميع الأشياء المرئية

٤ - الحلول:

تقول المعتزلة إن الله كان الله قبل أن كان المكان قالت الحشوية إن الله حال في كل مكان بغير حلول وقد خلق العرش والكرسي العرش وهو جالس على الكرسي ولا اتجاه فهو لا يحتاج إلى مكان والكرسي هو مكانه ولم يغير خلق المكان شيئاً في طبيعته

٥ - التأويل:

في رأي المعتزلة أن اليد والوجه والنزول والعرش اليد والوجه أعضاء جسمانية معناها القدرة والوجه معناه كلها صفات حقيقية كالسمع والنزول والجلوس حقيقتان

نزول بعض الآيات أو نزول الملائكة والبصر والعلم والقدرة في رأي الحشوية والعرش معناه السلطان

٦ - القرآن:

القرآن في رأي المعتزلة كلام الله وهو حادث	القرآن كلام الله القديم والحروف والحبر والورق حادث	تقول الحشوية أن كل شيء في القرآن قديم

٧ - الإيمان:

تقول المعتزلة والجهمية و النجارية أن الإيمان حادث	الإيمان نوعان إيمان الله وإيمان الإنسان حادث	تقول الحشوية أن الإيمان قديم

٨ - العقاب:

يرى الخوارج والمعتزلة مصير مرتكب الكبيرة يخلد في النار	يترك المؤمن من مرتكبي الكبائر إلى الله فهو يدخله الجنة أو يجعله في النار إلى حين	قالت المرجئة إن المسلم الذي ارتكب الكبيرة لا يتقرر إلا في يوم الدين

٩ - الشفاعة:

قالت المعتزلة إن	يشفع النبي للمؤمن	تقول الرافضة إن

النبي لا يستطيع الشفاعة	المذنب إذا سمح الله بذلك	النبي وعليا يستطيعان الشفاعة حتى في غير المؤمنين وبدون إذن من الله

١٠ - الخلافة:

يرى المعتزلة أن معاوية وطلحة والزبير وعائشة فساق ولا يقبلون شهادتهم أما الأمويون فليسوا بفساق فخلافتهم صحيحة	كل مجتهد يصيب وقد أجمع المسلمون على خلافة الراشدين	ترى الرافضة أن جميع هؤلاء الأشخاص كفار

فهارس الفصل الأول من الباب الثالث والفصل الثاني أيضاً

(الفرق التي تقول بالتاويل)

التاويل بين المعارضة والإقرار

١ - انظر: سيرة الرسول لابن هشام

٢ - الطبقات الكبرى: ابن سعد

٣ - آية كريمة

٤ - الطبقات الكبرى: ابن سعد

٥ - مقاتل الطالبيين:الأصفهاني (ابو الفرج)

٦ - الملل و النحل: الشهرستاني

٧ - نفس المصدر السابق

٨ - نفس المصدر السابق

٩ - نفس المصدر السابق

١٠ - نفس المصدر السابق

١١ - نفس المصدر السابق

١٢ - نفس المصدر السابق

١٣ - نفس المصدر السابق

١٤ - نفس المصدر السابق

١٥ - نفس المصدر السابق

١٦ - نفس المصدر السابق

١٧ - نفس المصدر السابق

١٨ - نفس المصدر السابق

١٩ - آية كريمة

٢٠ - سورة هود (آية

٢١ - الملل و النحل: الشهرستاني

٢٢ - نفس المصدر السابق

٢٣ - مقالات الاسلاميين: ابو الحن الاشعري

٢٤ - الفرق بين الفرق

٢٥ - الملل والنحل

٢٦ - سورة طه (آية ٥)

٢٧ - سورة ص (آية ٧٥)

٢٨ - سورة الفجر (آية ٢٢)

٢٩ - الملل و النحل: الشهرستاني

٣٠ - نفس المصدر السابق

٣١ - نفس المصدر السابق

٣٢ - مقالات الإسلاميين

٣٣ - نفس المصدر السابق

٣٤ - نفس المصدر السابق

٣٥ - نفس المصدر السابق

٣٦ - الملل و النحل: الشهرستاني

٣٧ - نفس المصدر السابق

٣٨ - نفس المصدر السابق

٣٩ - نفس المصدر السابق

٤٠ - نفس المصدر السابق

٤١ - نفس المصدر السابق

٤٢ - نفس المصدر السابق

٤٣ - حديث شريف

٤٤ - حديث شريف

٤٥ - حديث شريف

٤٦ - حديث شريف

٤٧ - حديث شريف

٤٨ - حديث شريف

٤٩ - الملل و النحل: الشهرستاني

٥٠ - نفس المصدر السابق

٥١ - سورة التوبة (آية ٦)

٥٢ - سورة الواقعة (آية ٧٨ - ٨٠)

٥٣ - سورة عيسى (آية ١٢ – ١٦)

٥٤ - سورة القدر (آية ١)

٥٥ - سورة البقرة (آية ١٨٤)

٥٦ - حديث شريف

٥٧ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي

٥٨ - الملل والنحل: الشهرستاني

٥٩ - حديث شريف

٦٠ - داوود بن علي الأصفهاني كان حافظاً مجتهداً إمام أهل الظاهر توفي ٢٧٠ هـ

٦١ - مقاتل بن سليمان الأزري الجرفاني المروزي له تفسير كتاب الله توفي بالبصرة ١٥٠ هـ

٦٢ - سورة ص (آية ٧٥)

٦٣ - الملل و النحل: الشهرستاني

٦٤ - سورة الاعراف (آية ١١١)

٦٥ - الملل و النحل: الشهرستاني

٦٦ - نفس المصدر السابق

٦٧ - نفس المصدر السابق + (حديث شريف)

٦٨ - نفس المصدر السابق

٦٩ - نفس المصدر السابق

٧٠ - نفس المصدر السابق

٧١ - نفس المصدر السابق

٧٢ - نفس المصدر السابق

٧٣ - نفس المصدر السابق

٧٤ - حديث شريف

٧٥ - سورة الحجرات (آية ١٣)

٧٦ - الملل و النحل: الشهرستاني

٧٧ - نفس المصدر السابق

٧٨ - آية كريمة

٧٩ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي

٨٠ - الملل و النحل: الشهرستاني

٨١ - فرق الشيعة: النوبختي

٨٢ - في الفلسفة الإسلامية: د· إبراهيم مدكور

٨٣ - تاريخ الفلسفة الإسلامية: د· حنا فاخوري + خليل الجر

٨٤ - نفس المصدر السابق

٨٥ - الملل و النحل: الشهرستاني

٨٦ - مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري

٨٧ - سورة النساء (آية ١٦٣)

٨٨ - الملل و النحل: الشهرستاني

٨٩ - المعتزلة: زهدي جاد الله

٩٠ - نفس المصدر السابق

٩١ - حديث شريف

٩٢ - حديث شريف

٩٣ - الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي

٩٤ - بغية المرتاد: ابن تيمية الراني

٩٥ - المعتزلة: زهدي جار الله

٩٦ - الفصل في الملل و الأهواء و النحل

٩٧ - سورة الأنعام (١٠٣)

٩٨ - سورة الفرقان (آية ٢١)

٩٩ - سورة القيامة (آية ٢٢ — ٢٣)

١٠٠ - صحيح البخاري ح ٨ (ص ١٦٨)

١٠١ - مناقب الإمام احمد بن حنبل: أبي الفرج ابن الجوري

١٠٢ - مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة :ابن قيم الجوزية الحنبلي

١٠٣ - الفصل في الملل والهواء والنحل: ابن حزم

١٠٤ - مقالات الإسلاميين: أبو الحين الأشعري

١٠٥ - سورة النوبة (آية ٥١)

١٠٦ - سورة الأعراف (آية ١١٧)

١٠٧ - سورة المدثر (آية ٣٨)

١٠٨ - سورة فصلت (آية ٤٦)

١٠٩ - سورة الأنعام (آية ١٥٢)

١١٠ - سورة الكهف (آية ٢٩)

١١١ - مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري

١١٢ - المنية والأمل: أحمد بن يحيى المرتضى الزيدي المعتزلي

١١٣ - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: محمد عمارة

١١٤ - المجموع المحيط بالتكليف: القاضي عبد الجبار

١١٥ - نفس المصدر السابق

١١٦ - سورة النساء (آية ٥٧)

١١٧ - سورة المائدة (آية ٣٧)

١١٨ - كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد: الإمام يحيى بن الحسين

١١٩ - سورة الحجرات (آية ١١)

١٢٠ - العدل والتوحيد ونفي التشبيه: الإمام القاسم الرسي

١٢١ - الانتصار: الخياط

١٢٢ - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: د ٠ محمد عمارة ١٤٩ – الخطط: المقريزي

١٢٣ - سورة البقرة (آية ١٣٧)

١٢٤ - حديث شريف

١٢٥ - البيان والتبيين: الجاحظ

١٢٦ - العقد الفريد: ابن عبد ربه

١٢٧ - البيان والتبيين: الجاحظ

١٢٨ - الكامل في التاريخ: ابن الأثير

١٢٩ - الملل والنحل: الشهرستاني

١٣٠ - مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: ابن القيم الجوزية الحنبلي

١٣١ - سورة المائدة (آية ٢)

١٣٢ - سورة الحجرات (آية ٩)

١٣٣ - سورة البقرة (آية ١٢٤)

١٣٤ - مقالات الإسلاميين: الأشعري

١٣٥ - نفس المصدر السابق

١٣٦ - البيان والتبيين: الجاحظ

١٣٧ - الأنماني: أبو الفرج الأصفهاني

١٣٨ - نفس المصدر السابق

١٣٩ - تاريخ الطبري: محمد بن جرير الطبري

١٤٠ - نفس المصدر السابق

١٤١ - نفس المصدر السابق

١٤٢ - طبقات الشافعية: عبد الوهاب تقي السبكي

١٤٣ - الكامل في التاريخ ابن الأثير

١٤٤ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: ابن القيم الجوزية الحنبلي

١٤٥ - المعتزلة: زهدي جار الله

١٤٦ - الخطط: المقرزي

١٤٧ - وفيات الأعيان: ابن خلكان

١٤٨ - الاقتصاد في الاقتصاد: أبو حامد الغزالي

الباب الثالث

التأويل عند الصوفية

الفصل الأول

ما هي الصوفية:

الصوفية كلمة أرجع الدارسون أصلها إلى عدة معانٍ: أهمها: الصوف حيث أطلقت على الصوفية للبسهم الصوف دليل الخشونة في العيش أو من كلمة صوفيا اليونانية وهي الحكمة أو من صوفه وهو اسم رجل نذرت أمه إذا عاش ستجعله صوفة تنظف فيها الكعبة وكانت لم ترزق بولد قبله. وتعني أيضاً الصفوه وهم الفئة الذين كانوا حول الرسول من صفوة الناس حيث اصطفاهم وكانوا يلازمونه بعد صلاته. ومن الصفاء وهو تنزيه النفس عما يشوبها من أدران. ولكن الصوفية بالحقيقة هي مدرسة فكرية نظرت إلى الوجود نظرة شاملة وكانت رداً منطقياً على كل من الفلسفة المادية والفلسفة الروحانية. وإن كانت قاعدتها الأساسية الدين ولكنها تجاوزت الأحكام الدينية لتصل إلى الأحكام الفلسفية. حتى أن رأيها الفلسفي يعتمد بالدرجة الأولى على التجربة الحسية والروحية معاً دون أن يكون العقل رائدها النظري في المعرفة. فالصوفية تجربة معرفية تدغدغ العواطف النبيلة كعاطفة المحبة وترقى في هذه العاطفة من مستوى التجربة الحسية إلى التجربة الروحانية فالصوفي ليس عاشقاً عادياً كبقية العشاق التقليديين الذين يبحثون عن الجسد ولا عاشقاً عذرياً يتوهم الحبيب ويتصوره التصور المادي المعهود. وإنما هو عاشق يرقى إلى مستوى الروح ويرتفع في عشقه هذا فبدلاً من أن ينشد معشوقه الإنساني الماثل فهو ينشد المعشوق الأبدي بقصد العشق أولاً، وبقصد الاتحاد به. لأن الصوفي يعتقد أنه كان بالأصل جزءاً من المعشوق ويجب أن يعود ليصبح كلاً، لأن الطموح الإنساني دائماً يتجلى في هذه النقلة التي تنقل العاشق من درجة الجزء إلى درجة الكل. هكذا يصف كل صوفي تجربته العشقية التي لا

بد من أن تمر في مراحلها المتواترة بدءاً من الشعور النفسي البسيط الذي يرسم في الخيال صورة المعشوق الذي يستطيع العاشق أن يرقي إليه أو أنه يستطيع إنزاله لكي يتجلّى بهذه الصورة التي تشبه المعشوقة الحسية دون أن يستطيع أي من العاشقين أن يصل إلى مستوى هذا التجلي إذا لم يكن قادراً على الوصول لأن هذا الطريق في الوصول صعب على أي إنسان إذا لم يكن ذا رياضة خاصة توصله هذه الرياضة إلى معشوقة المطلوب. والمعشوق المطلوب ليس ليلى قيس ولا عزة كثير ولا بثينة جميل وإنما هو الأكمل والأجمل والأفضل في عالم العشق وهو مالا يرقى إليه أي معشوق سواه وهو الحق المتحقق بذاته الجميل بذاته الكامل بذاته المتجلي بكل أولئك والمتجلي بكل شيء وكل شيء منه وهو الواحد في ذاته المتعدد في موجوداته. هذه هي الجدلية الصوفية والتي كانت نغماً صوفياً ولحناً شجياً يبعث في النفس الصوفي التعلق بهذه الذات ويظل كل من العاشق والمعشوق يقتربان أحدهما من الآخر حتى يصلا. والوصول حالة من التجلي أيضاً ولا يكتفي بالوصول هذا وإنما لا بد من أن يصبح الاثنان كلاهما واحداً ذاتاً واحدة وجسداً واحداً فلا يستطيع الصوفي أن يفرق بعدها بين الواحد وبين الواحد المتكون من الواحد والواحد الآخر. ولقد أنكر الكثيرون هذه الطريقة من العشق والوجود والوصول والاتحاد لأنهم يجهلون حقيقتها. ولقد اعتمد الفقهاء على الشريعة وليس في الشريعة الصريحة هذه الحالة فعدوها شطحاً وعدها البعض كفراً وتزندقاً وقد اعتمد الفلاسفة على العقل والبرهان، والعقل لا يستطيع بقياساته الوصول إلى هذه الحالة فأنكرها أصحاب المنطق والقياس لأنهم يجهلون قدرة القلب على تجاوز كل المعايير والمقاييس المنطقية وقدرته على عبور ساحة المكان والزمان للوصول إلى هذه الحالة فالعقل عندما يبدأ بقياساته يكون القلب قد وصل وحقق غايته في الوجد والاتحاد والعقل سيبقى ولن يصل لأنه تقيد في قوانينه الزمانية والمكانية بينما العواطف وخاصة عاطفة المحبة فهي لا تخضع لقوانين الكم من حيث الزمن والمكان ومن حيث المدة والشدة وإنما الشدة والمدة رهينة قاعدة الكيف التي لا قياس زمني لها ولا مكاني أيضاً.

فقد قال ابن الفارض في تائيته (١)

وما زلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبت

كما قال الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو كما قال جلال الدين الرومي: ((لم تكن روحانا في الأصل سوى روح واحدة كذا كان ظهوري وظهورك، فمن الخطل الكلام عني وعنك، فقد بطل فيما بيننا كلمة أنا وأنت. (٣))) وقال أيضاً ((لست أنا ولست أنت، كما أنك لست أنا، فإنني أنت وأنا في وقت واحد، كما أنك أنت وأنا في وقت معاً، وبسببك يا جلال (خوتن)أشعر بضيق وحيرة ولا أدري إذا كنت أنا أو كنت أنت))(٤) إن التجربة الصوفية تجربة شخصية فردية لا يشترك بها أحد غير الصوفي نفسه. ولا يستطيع التعبير عنها ولا القول بما شاهد وبما أحس فاللغة البشرية عاجزة عن التعبير لأنها تعبر عن الحس وعن المعاناة البشرية والتجربة الصوفية هي فوق معاناة الحس وفوق مدلول الكلام يقول الغزالي: ((ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها النطق فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا أشتمل لفظه على خطاء صريح لا يمكنه الاحتراز منه))(٥). ويعبر ابن الفارض عن هذه الحالة تعبيراً رقيقاً فيقول: (٦)

يقولون لي صفها فأنت بوصفها عليم أجل عندي بأوصافها علم

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوى ونور ولا نار وروح ولا جسم

وما هو اليقين الذي يؤدي إلى هذه الحالة؟ فالحقيقة في رأي المتصوفة ظاهرة كظهور النور، واضحة لا تحتاج إلى إيضاح أو تفسير أو شرح قال الغزالي: ((هي عبارة عن النور يظهر في القلب عند تطهيره وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضخمة حتى تحصل

المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه.(٧))) ثم يقول أيضاً ((فنعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور إيضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا شك فيه. (٨))) ولكن هذه الحالة من الكشف والرؤيا لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الرياضات الروحية التي يجهد المريد في طلبها وترقبها لأن حالة النور هذه لا تأتي إلا في لحظة من الجهد والوجد فعلى المريد أن يتربص لها ويتلقفها دون أن تضيع منه فيذهب جهده دون نتيجة قال الغزالي: ((فمن ذلك النور ينبغي أن تطلب الكشف، وذلك ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ويجب الترصد له))(٩) لقد ذكر بعض المستشرقين أن للتصوف مصادر غير إسلامية منها دينية ترجع إلى الديانة المسيحية والزهد والرهبنة.وعامل هندي كما يعيش فقراء الهنود مع آلامهم وعذابهم. وعامل فلسفي ما جاءت به الأفلاطونية الحديثة وأهم العوامل هو العامل الإشراقي الموجود في كل هذه المصادر ولكن ماسينيون الذي درس التصوف دراسة عميقة كان أشد المقاومين لأصحاب هذه النظريات معتبراً أن المصدر الرئيسي للتصوف هو القرآن الكريم والدين الإسلامي، فيقول ماسينيون: ((إن القرآن ينطوي على البذور الحقيقية للتصوف وأن تلك البذور كافية لتنميته في غير حاجة إلى أي غذاء أجنبي.))(١٠) ثم يقول: ((كل بيئة دينية يتوافر لتقوى ابنائها الإخلاص والتفكير تصلح لأن يظهر فيها روح التصوف، فليس التصوف إذاً من خصائص عنصر أو لغة أو أمة، بل هو مظهر روحي لا يحده مثل هذه الحدود المادية فمن القرآن - يردد المسلم تلاوته، ويتأمل في آياته ويقوم بفرائضه – انبثق التصوف الإسلامي ونما وتطور.))(١١) وليس القرآن وحده مصدر التصوف الأساسي. فهناك سيرة الرسول وحياته وسيرة أصحابه من التقشف والقسوة التي كانوا يعيشونها في سبيل الدين والله. فكيف يمكن اعتبار القرآن أولاً مصدراً للتصوف. لأنه لا شك فيه أن الصوفية منذ عهدهم الأول في الإسلام اعتبروا أن القرآن الكريم وما جاء به من آيات تدل على الزهد واعتاق الدنيا من أجل الآخرة ما هي إلا الخطوة الأولى التي بدأت لدى المتصوفة في الإعراض عن الدنيا والسعي لكسب الآخرة قال تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم

عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون))(١٢) وقال تعالى أيضاً: ((ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين))(١٣) وفي القرآن الكريم آيات تدعو إلى مراقبة النفس والذكر وكثير من الأمور التي اتخذها المتصوفون طرقاً بني عليها مذهبهم مثل قوله تعالى: ((واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تبعد عيناك عنهم تريد زينة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا))(١٤) وقال أيضاً: ((فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى))(١٥)

ثم قال تعالى: ((وامر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للتقوى))(١٦) وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تحض على الذكر والتعبد والصلاة، ولإقامة الفرائض وقد اعتبرها الصوفيون أساساً من أسس تفكيرهم. ففي الذكر مثلاً يقول تعالى: ((فاذكروني أذكركم))(١٧) وقال أيضاً: ((واذكر ربك كثيراً وسبح بالعشي والإبكار))(١٨) ثم قوله تعالى: ((واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة))(١٩) وقد أكدت المتصوفة على مبدأ الحب وفيه أيضاً تعتمد على بعض الآيات القرآنية مثل: ((فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه))(٢٠). أما الرضا فذلك يعتبرونه من المقامات التي يقوم عليها مذهب المتصوفة وهم أيضاً يعتمدون في دلالته على آيات القرآن حيث يقول تعالى: ((رضي الله عنهم ورضوا عنه))(٢١) وأما حال القرب فهم يعتبرون أنفسهم أقرب إلى الله معتمدين أيضاً على قوله تعالى: ((ونحن أقرب من حبل الوريد))(٢٢). والصوفية التي تقول بوحدة الوجود والحلول أيضاً تعتمد على آيات الذكر الحكيم بقوله تعالى: ((ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله))(٢٣) وقوله أيضاً: ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم))(٢٤) والصوفيون حقيقة يدعون لوحدة الأديان شأنهم شأن إخوان الصفا وهم أيضاً يعتمدون بذلك على آيات القرآن الكريم التي تدل على ذلك مثل قوله تعالى: ((لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة))(٢٥) واعتمدت الصوفية في منهاجها

أيضاً سيرة الرسول (ص) وما جاء به من أحاديث شريفة تحض على العبادة وأداء الفروض وغير ذلك مما كان يقوم به من سلوك ولكن الرسول كان يوجه إلى الاعتدال والتوسيط في الأمور وعدم الإفراط أو التفريط. فقد روي عنه (ص) أنه قال ((ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه))(٢٦).

وكان الرسول (ص) ينهي عن العزوبة والرهبنة فقد قال لرجل كان يميل إلى العزوبة والرهبنة: ((فأنت إذن من أخوان الشياطين، إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم، وإن كنت منا فمن سنتنا النكاح))(٢٧) وقد روي عنه أيضاً ((إنما حبب إلى من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة.)) وقال أيضاً ((الطاعم الشاكر خير من الصوام الزاهد))(٢٨) وكانت سير الصحابة أيضاً مثلاً يحتذى من قبل الصوفية فمنهم من ترك أهله وعياله طلباً للجهاد في سبيل الله ومنهم من اعتق عبده وتصدق بكل ماله في سبيل الله ومنهم من عاش شظف العيش وقضى أيامه في الصوم والصلاة و العبادة ويرى غولد زيهر أن بعض المسلمين اتخذ الزهد وهجران الناس كردة فعل على ما حصل من تهتك وفجور خلال العصرين الأموي والعباسي ويشاطره الرأي في ذلك الأستاذ أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام حيث يقول في وصف المدينة في هذين العهدين: ((مسجداً وحانة وقارئاً وزامراً ومجتهداً يرقب الفجر، ومصطحباً في الحدائق وساهراً في تهجد وساهراً في طرب، وتخمة من غنى ومسكنة في إملاق وشكاً في دين وإيماناً في يقين. كل هذا كان في العصر العباسي وكل هذا كان كثيراً))(٢٩) وقد ظهر بعض الناسكين والزاهدين كرد فعل على ما كان يحصل من انتهاك لحرمات الدين. ومن أشهر النساك الأوائل: أبو ذر الغفاري. والحسن البصري ومالك ابن أنس وسفيان الثوري، وواصل بن عطاء، ورابعة العدوية ومعاذة القيسية ويجب علينا أن نفرق بين الزهد وبين التصوف فالزاهد هو من ترك الدنيا في سبيل الآخرة أما المتصوف فهو الذي يجاهد في الدنيا ليصل إلى الله في الدنيا نفسها قبل الآخرة والزاهد يزهد لأنه يخاف الله ويخشى بطشه أما الصوفي فهو يطلب رحمة الله

وعفوه دون خوف أو وجل من الله. وإن كانت هناك حالات من الزهد تشبه حالات التصوف كحالة هؤلاء ممن ذكرناهم وفي بعضها لا يمكن التمييز بينها وبين التصوف إلا أن اسم الصوفية لم يظهر إلا في نهاية القرن الثاني الهجري حيث أطلق هذا على بعض المتصوفة وكان أول من أطلق عليه لقب صوفي أبو هاشم الكوفي المتوفى ١٦٢ هـ.

وإذا كان الزهد سلوكاً خاصاً فإن التصوف فلسفة متكاملة تنظر إلى الحياة نظرة شمولية. من خلال رؤيا توحد بين المادة والروح في شكل واحد تدعوه الجوهر وتعتبره أصل الوجود ومنتهى كل وجود. فلا وجود لغير الجوهر وما عداه فهو عدم. فالعالم كله جوهر لأنه واحد في ذاته وعندما تتعدد الصور والأشياء فإن هذه الصور وهذه الأشياء ما هي إلا مظهر من مظاهره وكلها مظهر واحد. واحد في ذاته وكثير في صوره فالعالم واحد مضموناً وكثير شكلاً. وقد يختص الزهد في ديانة من الديانات فلكل ديانة زاهدوها ولكن الصوفية تشمل كل الديانات فليس هناك صوفي مسلم وصوفي مسيحي وصوفي بوذي وصوفي يهودي وغير ذلك فالصوفي هو صوفي في كل الديانات ويأخذ منها وتأخذ منه. على الرغم من أن بعض الدارسين يميزون بين متصوف إسلامي ومتصوف مسيحي ومتصوف يهودي وآخر بوذي وهكذا ولكن إذا ما درسنا كلاً منهم على حدة وطبقنا عليه المقاييس الفلسفية نجد أن التصوف مدرسة فكرية جمعت كل هؤلاء على أسس تميز هذه المدرسة الفكرية عن غيرها وهذه الأسس هي واحدة لا تختلف بين هذه المدرسة الفكرية عن غيرها وهذه الأسس هي واحدة لا تختلف بين واحد وآخر إلا في الجزيئات التي تميز التفكير الفردي فقط على أساس أن كل إنسان يختلف في تفكيره عن الآخرين ويتميز عنهم ولا يمكن أن يكون إنسان من الناس نسخة طبق الأصل عن الآخر. وإن أقرب ما يمكن أن يكون دراسته هم التوائم وهم متقاربون في نمط السلوك والتفكير فيما بينهم ومع ذلك فهناك فروق كثيرة بين التوائم ولا يمكن انطباق مستوى التفكير على أي منهم انطباقاً كاملاً مهما اقترب المستوى. لقد روى عن السيد المسيح وقد ذكرت هذه الرواية في أكثر

الكتب الصوفية وعلى سبيل المثال كتاب ((قوت القلوب)) لأبي طالب المكي: ((روي أن المسيح مر على طائفة من العباد وقد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية، فقال: ما أنتم؟ قالوا نحن عباد ثم قال: لأي شيء تعبدتم؟)) قالوا: خوفنا من النار فخفنا منها فقال:حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم)) ثم جاوزهم فمر بآخرين أشد عبادة فقال: ((لأي شيء تعبدتم؟ فقالوا: شوقنا إلى الجنان وما أعد لأوليائه، فنحن نرجو ذلك فقال حق على الله أن يعطيكم ما رجوتم ثم جاوزهم فمر بآخرين يتعبدون فقال ما أنتم؟ قالوا: نحن المحبون لله. لم نعبده خوفاً من ناره، ولا شوقاً إلى جنانه، ولكن حباً له وتعظيماً لجلاله. فقال:أنتم أولياء الله حقاً معكم أمرت أن أقيم فأقام بين أظهرهم.)) وكانت رابعة العدوية تناجي ربها قائلة: ((إلهي! إن كنت أعبدك خوفاً من نارك فاحرقني بها وإن كنت أعبدك طمعاً في جنتك فاحرمني منها. أما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك؛ فامنحني الجزاء الأكبر مشاهدة وجهك ذي الجلال والإكرام)) ورابعة العدوية قائلة:

أحبك حبين: حب الهوى ... وحباً لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عما سواك
وأما الذي أنت أهل له ... فكشفك لي الحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا وذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

هكذا نجد أن الصوفية فلسفة متكاملة بدأت من الدين لآن الدين اعتبر غاية الحياة هي معرفة الله ومحبته والعمل بأوامره التي جاءت على لسان أنبيائه ورسله وما ورد في كتبه التي أنزلها على أنبيائه لإرشاد الناس إليه فالله في المفهوم الصوفي هو الجوهر الكامل الذي بدأ منه الوجود ويعود إليه. فلا بد من أن يتخذه الصوفي مركزاً لاهتمامه ويجعل منه مصدر إلهامه وعليه أن يجد الطريق السليم في الوصول إليه. والله ليس بعيداً عن المتصوف بل هو كما ذكر تعالى ((أقرب من حبل الوريد)) ولكن التصوف الإسلامي والذي هو ركن هام من أركان التصوف بشكل عام أخذ فلسفة متكاملة يحق للعرب المسلمين أن يفتخروا بأنهم واضعوا

هذه الفلسفة بكل معانيها وأسسها التي ارتكزت عليها. ولايمكن استثناؤها من هذا التيار الفلسفي الذي أوضح العرب المسلمون معالمه ورسموا طريقة وأخرجوه من مجال الزهد الضيق إلى المدى الفكري الرحب الذي أخذه عنهم كل المتصوفين فيما بعد حتى عصرنا الحاضر. ويمكن القول أن التصوف قبل الحلاج وابن عربي والسهروردي وجلال الدين الرومي كان مجرد نوع من الزهد والتقوى والعبادة فانتقل بفضل كل هؤلاء و غيرهم من المتصوفين الإسلاميين و ما أكثرهم إلى مدرسة فلسفية واضحة حتى إن كثيراً من المفكرين شككوا في صدق تدين بعضهم و خاصة أصحاب الشطح الذين تجاوزوا حدود المنطقية الدينية السائدة في عصرهم مما عرضهم إلى القتل. و هذا ما حصل للحلاج و السهروردي و غيرهم ممن رموا بالكفر و الزندقة لأنهم قالوا وأفصحوا عن فكرهم في ظاهرة الكون و ظاهرة الاتحاد بالذات الإلهية و بالحلول. فكما قال تعالى: ((هو الأول و الآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.)) (٣٠) وغير هذه الآية من الآيات التي توحي أن الله موجود في عالمه الذي أبدعه وخلقه وهذا هو مبدأ الحلول عند الصوفية. وعليهم أن يؤولوا جميع الآيات القرآنية على هذا الأساس. وعليهم أن يؤولوا أيضاً فكرة الجنة والنار التي يعتقد المسلمون أن وسعها وسع السموات والأرض. فالجنة ليست تلك الجنة الوارفة الظلال بشكلها الحسي المادي وإنما هي المرتبة التي يصل إليها العارفون الذين استطاعوا برياضتهم العقلية وبعاطفة الحب لديهم الوصول إلى المحبوب ومعرفته والاتحاد به، فليس بعد ذلك من فرق بين العاشق والمعشوق الذي اتحد به فأصبحا واحداً والواحد هو الله. وإنه لا شك فيه أن التصوف الإسلامي في تكوينه اعتمد على مصادر عديدة منها الفلسفة الهندية القديمة والزهد الهندي، وما جاء في الديانة المسيحية من زهد وعزوف عن الحياة الدنيا وكذلك الفلسفة اليونانية من فيثاغورية ورواقية وعلى الأخص الأفلاطونية الحديثة. وكذلك الفلسفة الإشراقية وغيرها من المصادر التي ذكرها الدارسون واعتبروها مصادر آثرت في الفلسفة الصوفية الإسلامية ولكن بصرف النظر عن كل ذلك وما ورد من نقد للفلاسفة الصوفيين المسلمين فإن الفلسفة الصوفية

الإسلامية فلسفة إسلامية نشأت في الوسط الإسلامي وإن معظم هذا النقد جاء من اعتبار الإسلام أنه دين منفتح وليس مغلقاً، منفتح على كل الأفكار التي تدعي الحكمة وأصحابها أنهم مبتدعوها فإن الفلاسفة المسلمين عامة والصوفيين خاصة اعتبروا أن الدين هو أساس الحكمة وأن كل ما جاء على لسان الحكماء من قضايا وأحكام تتعلق بالخلق والعالم والله وما شاكل ذلك فمصدره الرئيسي هو الدين والنصوص الدينية واعتبروا أن هذه الحكمة لا تتعارض مع تلك النصوص، لاعتبارهم أن العقل هو مصدر الحكمة وأن العقل ليس سوى إبداع إلهي لا بل هو جزء من ما يسمى بالنفس الكلية التي هي مصدر الإلهام الفكري ومبعث كل روح في هذا العالم. وباعتبار أن الصوفية فلسفة إسلامية فإن الفلاسفة المتصوفين نهجوا في مقولاتهم الفكرية كما نهج غيرهم من الفلاسفة الإسلاميين بدءاً من الفارابي وانتهاء بابن رشد ولكن زادوا في ذلك ما سموه الفلسفة الإشراقية التي جاءت على لسان مشاهيرهم كالحلاج وابن عربي وتتوجت عند السهروردي الذي اعتبره النقاد فيلسوف الإشراق الأول، لأنه أفرد أبحاثاً هامة في كتبه عن الإشراق والفلسفة الإشراقية. وإليه يعود الفضل في كل ما جاء من فلسفة إشراقية فيما بعد. ولشرح التأويل الذي هو مجال بحثنا عن المتصوفة لا بد لنا الحديث عن عدة قضايا تهم التأويل وأهمها:

أ - مفهوم الظاهر والباطن عند المتصوفة:

اهتمت المتصوفة بمفهوم الظاهر والباطن وأعطته الأهمية الأولى في فلسفتها وأقرت أن لكل ظاهر باطناً ولكل باطن ظاهر فقالت إن الظاهر هو الشيء أما الباطن فهو حقيقته، وإذ تعيد الصوفية الأشياء كلها إلى جوهر واحد تعتبره أصل الأشياء وترى أن لهذا الجوهر صفتين أساسيتين هما المادة والروح فالصفة المادية هي التي يعرفها الإنسان بطريق الحس، وتوصف بالشكل والحجم والوزن واللون وغير ذلك من الصفات التي تندرج تحت صيغة الماهية وهذه الصفة ليست حقيقة الشيء لأن حقيقة الشيء باطنية تختفي وراء هذه الصفات ولا تخضع لمعاييرها التي

قد تضلل العارف الذي يبحث عن حقيقتها أحياناً، فحقيقة الشيء هي باطنة وهي التي يتوصل إليها العارف بطريقتين متلازمتين أحياناً أو متواترتين: الطريقة الأولى هي المعرفة العقلية وهذه المعرفة هي النوع الذي أدركه الفلاسفة وعرفوه من خلال المقاييس المنطقية والعقلية التي تقاس بها حقائق الأشياء وما صدقها، وهذه الطريقة يعتبرها المتصوفة بداية التعرف على حقائق الأشياء ولكنها ليست الطريقة النهائية التي توصل إلى الحقيقة الكاملة الناصعة التي لا لبس فيها لذا فإن الصوفية اختصت من بين الفلاسفة بالطريقة الثانية أو النوع الثاني من المعرفة وهذه المعرفة هي المعرفة الحدسية التي تعتمد على الحدس المباشر والإطلاع المباشر وبدون وساطة أخرى، لا وساطة العقل ولا غيره وهذه المعرفة يفترض المتصوفة أنها طريقة قلبية تتجلى بالحب وبأسمى مظاهره التي تسمو عن الحب الحسي الذي لا يقدم للعارف الحقيقة بشكلها الصحيح، فهذا الحق السامي الذي يسمو فوق الطبيعة الشيئانية ليدخل في الاتحاد وبالحق ذاته لكي تكون المعرفة أكثر صدقاً وأوضح معنى.

يقول الأستاذ محمد علي حلوم: ((ولدى بعض المتصوفين تعاريف أخرى إذ يرون في الباطن حقيقة ما يهدفون إليه من العبادات والمعتقدات السامية كما يرون فيه الوصول إلى كمال التوحيد والمعرفة و المعرفة عندهم هي كشف حجب الحس ليصل المحجوب بعد رفعها عنه الى ما وراء الحس من معان، و هذا لا يتم الوصول إليه إلا بحسن اليقين، وكمال الدين، والمجاهدة.))(٣١) ويقول معروف الكرخي: ((التصوف هو الأخذ بالحقائق و اليأس مما في يد الخلائق))والغزالي يقول معرفا التصوف: ((التصوف أمر باطن لا يطلع عليه))(٣٢) و يقول أيضا ((بأنه معرفة الله معرفة وجدانية فيرى الحضرة الإلهية بعين القلب و حقيقة الإيمان بعيداً عن الحواس بما لا يقدر عليه الإنسان العادي.))(٣٣) ويؤكد الدكتور ألبير نادر على أن التصوف هو علم الباطن بقوله ((إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه الإمام علي عن النبي))(٣٤) و الدكتور نادر يعتمد على أقوال كثير من المتصوفة الذين اعتبروا التصوف نشأ في الوسط الذي نشأ فيه التشيع فمن سيرة

الرسول (ص) وعلمه الذي اختص به الإمام علي كما تعتقد الشيعة في ذلك، فإن فكرة القطب عند المتصوفة توازي فكرة الإمام عند الشيعة وقد أشار البعض أن الإمام علي كان قطباً أولاً وهذا أيضاً كالاعتقاد الشيعي أن الإمام علي كان الإمام الأساس الأول في الإسلام، لما تميز به الإمام علي من صفات جسمانية وفكرية جعلته مجال اهتمام شيعته مما ترك المجال للصوفية أن تعتبره قدوة يقتدي بها كل متصوف. فسلوك الزهد الذي سلكه الإمام علي و الصفات البطولية التي قام بها في نصرة الإسلام و الرسول جعلت منه قطباً أولاً عند المتصوفة وإماماً أساساً عند الشيعة. وسنتحدث عن نقاط اللقاء بين الصوفية وبين الشيعة. وتتفق الصوفية والشيعة معاً في اعتماد كليهما على علم الظاهر والباطن فالشيعة تقول بأن لكل نص ظاهراً وباطناً بينما تقول المتصوفة أيضاً أن لكل شيء ظاهراً وباطناً، يعرف الظاهر بما يعرف به، شأنه شأن كل الأشياء، ويعرف الباطن بأنه مالا تستطيع الحواس إدراكه كما تدرك الظاهر. وقد اعتمدت الصوفية في إدراك علم الباطن على حديث نبوي رواه أبو هريرة يقول: ((من عادى لي ولياً بارزته بالمحاربة)) وفي رواية – آذنته بالحرب – ((وما تقرب إلي عبدي بمثل ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولابد له منه.)) وهذا الحديث يعتبره المتصوفة حديثاً قدسياً يندر كتاب لهم لم يورد فيه واعتبروه دليل علم التصوف ودليل المجاهدة والمحبة والاتحاد فعندما بدأ شطح البعض منهم بالحلول ومعانيه ووحدة الوجود وأسبابها جهروا بما يشير إليهم خروجاً من السلوك السوي الذي لا يقبل بأي شكل من الأشكال أن يساوي الله شيئاً من الأشياء أ و يماثله شيء فالتناقض البادي في علم التصوف بين فكرة الدين عن الإله المنزه المتعالي الذي لا يدخل عالم المادة والذي لا يوصف بأي وصف يشير إلى تحديده في الزمان أو المكان، حتى أن

جميع المتصوفة أمروا بذلك التنزيه إلا أنهم اعتبروا أن الله ممكن الحلول وممكن التجلي في موجوداته. وهذه الفكرة تتعارض مع فكرة واجب الوجود التي يتصف بها الله سبحانه وتعالى. ولم يخرج المتصوفون من هذا التناقض على الرغم من اعتبارهم الله بذاته واحداً منزهاً لا يحده أيس ولا ليس فهو ليس أيساً محسوساً ولا ليساً معدوماً. إنه في مفهومهم كل شيء وهذا ما أكده معظمهم على اعتبار أن الله هو حقيقة الوجود المتجلي في العالم وكل من يدرس الصوفية يلاحظ أنهم يركزون على وجود باطن خفي وراء كل ظاهر ويعتبرون أن الظاهر ليس إثبات لا يثبت وجود الشيء لأنه يخضع إلى معايير الإدراك المادي للأشياء وهذا الظاهر هو عبارة عن وهم أو خيال إذا ما قيس بالباطن الذي هو عالم الحقيقة الفعلية. فيقسم الصوفي العالم إلى عالمين عالم الشهود و عالم الوجود. فعالم الشهود هو عالم الإدراك الحسي و عالم الوجود هو عالم الحقيقة و على هذا الأساس يعتبرون ان الدين هو عبارة عن الشريعة التي تمثل عالم الشهود والحقيقة التي تمثل عالم الوجود وهم يفرقون أيضاً بين الإسلام كدين تمثل الشريعة ظاهره، و الإيمان الذي تمثل الحقيقة باطنه. وهم يميزون بين الناس بحسب قربهم وبعدهم عن عالم الحقيقة قال تعالى: ((ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء الصالحين وحسن أولئك رفيقاً، ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما))(٣٥) فالأنبياء أولاً ويليهم الصديقون ثم الشهداء ثم الصالحون.

يقول الله تعالى في قوله: ((شهد الله أنه لا إله إلا هو، والملائكة، وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم)) (٣٦) والمتصوفة يعتبرون أنفسهم هم أولو العلم. و العلم عند الصوفية هو علم الباطن لأن علم الظاهر معروف تضبطه قوانين الطبيعة أما علم الباطن فلا يقاس بقوانين الطبيعة.

٢ - المقامات الصوفية و الأحوال:

المقام سمّي مقاماً لثبوته واستقراره والحال سمي حالاً لتحوله وتغيره وقد يتحول الحال إلى مقام عندما يثبت ويستقر قال السهروردي: ((ولا بد من ذكر ضابط

يفرق بينهما ، على أن اللفظ والعبارة عنهما مشعر بالفرق، فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره، وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً)). فالمقامات ينالها السالك بجهده الخاص، أما الأحوال فهي نازلة تنزل في القلب فلا تدوم، وهي موهبة من مواهب الله تعالى يمن على عبده متى يشاء لذا قيل إن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب لأن الأولى ((تأتي من عين الجود)) والثانية ((تحصل ببذل المجهود))(٣٨) قال السهر وردي: ((المكاسب محفوفة بالمواهب والمواهب محفوفة بالمكاسب فالأحوال مواجيد والمقامات طرق المواجيد، ولكن في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب وفي الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب فالأحوال مواهب علوية سماوية والمقامات طرقها)) (٣٩)) ولقد اختلفت الصوفية في عدد المقامات وقد ذكرها الشيخ الطوسي في كتابه " اللمع في التصوف " وقال هي سبعة مقامات هي: التوبة والورع والزهد والفقر والبصر والتوكل والرضا.

١ - التوبة: وهي أول المقامات وأصل كل مقام ويراها السهر وردي: ((انتباه القلب من رقدة الغفلة، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة.)) (٤٠) ويراها القشيري أنها: ((الندم على ما عمل من المخالفات، وترك الزلة في الحال، والعزم على أن لا يعود إلى ما عمل من المعاصي.)) (٤١) والتوبة لا تستقيم إلا بالمراقبة والمحاسبة ولا يكون التائب تائباً إلا إذا كان خائفاً راجياً. وبالتوبة النصوح تتجلي مرآة القلب وتتزكى النفس ويظهر قبح الدنيا فينتهي العارف إلى الزهد.

٢ - الورع: عرف أحد المتصوفة الورع بأنه الزهد وهو ((دليل الخوف والخوف دليل المعرفة والمعرفة دليل القربة)) وقال آخر: ((الورع أن لا يتكلم العبد إلا بالحق غضب أو رضي، وأن يكون اهتمامه بما يرضي الله تعالى)) ((٤٢) وعرفه الشبلي: ((الورع أن تتورع وأن لا يتشتت قلبك عن الله طرفة عين)) (٤٣)

٣ - الزهد: قال الغزالي الزهد: ((هو أن تأتي الدنيا الإنسان راغمة صفواً وعفوا وهو قادر على التنعم بها من غير نقصان جاه وقبح اسم. فيتركها خوفاً من أن يأنس بها فيكون آنساً بغير الله محباً لما سوى الله، ويكون مشركاً لما في

حب الله غيره.)) (٤٤) ومعنى كلام الغزالي أن يترك الزاهد العارف الدنيا الفانية من أجل الآخرة الخالدة وأن ينعم بلذائذ الآخرة. وقد قال السراج في كتابه اللمع: ((الزهد في الحلال الموجود، وأما الحرام والشبه فتركه واجب)) (٤٥)

٤ - الفقر: والفقر من المقامات التي يهتم بها الصوفي ولا يعني الفقر عند الصوفي قلة المال وإنما يعني قلة الرغبة في احتوائه. ويعرفه البعض أنه خلو القلب مما خلت اليدان. ويرى السهروردي أن الزهد أفضل من الفقر لأن الفقير عادم للشيء اضطراراً، أما الزاهد فهو تارك للشيء اختياراً.

٥ - الصبر: والصبر من أهم المقامات الصوفية لأنه يعني أن يتحمل الصوفي ما يأتيه من مصائب، باسم الثغر لأن كل ما يأتيه فهو من عند الله تعالى. وقد قيل: ((لكل شيء جوهر وجوهر الإنسان العقل، وجوهر العقل الصبر عرك النفس وبالعرك تلين)) (٤٦) وقد ذكر القشيري عن الجنيد قوله: ((المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمن، وهجران الخلق في جنب الله شديد، والمسير من النفس إلى الله تعالى صعب شديد والصبر مع الله عز وجل أشد. فسئل عن الصبر فقال: تجرع المرارة من غير تعبيس، وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد)) (٤٧) وقال ابن عطاء: ((الصبر: الوقوف مع البلاء بحسن الأدب)) (٤٨). ((وفي الخبر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الإيمان فقال: الصبر والسماحة)) (٤٩).

٦ - التوكل: يعرف التوكل بأنه استسلام السالك استسلاماً تاماً لمشيئة الله. قال سهل التستري: ((أول مقامات التوكل أن يكون العبد بين يدي الله تعالى كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف أراد، ولا يكون له حركة ولا تدبير)) (٥٠) قال تعالى: ((ومن يتوكل على الله فهو حسبه)) (٥١) وقال: ((وعلى الله فليتوكل المؤمنون)) (٥٢) وقال: ((وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين)) (٥٣) قال بشر الحافي: ((يقول أحدهم توكلت على الله تعالى يكذب على الله تعالى

لـو توكـل علـى الله تعـالى لرضـي بمـا يفعـل الله بـه)) (٥٤) ويقـول ابـن عطـاء: ((التوكل أن لا يظهر فيك الانزعاج إلى الأسباب مع شدة فاقتك إليها ولا تـزول عن حقيقة السكون إلى الحق مع وقوفك عليها.)) (٥٥)

٧ - الرضـا: يعـرف المتصـوفة الرضـا بأنـه: ((سـرور القلـب بمـر القضـاء)) ويعـرف الغزالي الرضا بقوله: ((ثمرة من ثمار المحبـة وهـو أعلـى مقامات المقربين)) (٥٦) لأن الإنسـان: ((مهمـا أصـابته بلية مـن الله تعـالى وكـان لـه يقـين بـأن ثوابـه الـذي أدخر له فوق ما فاقه رضي به ورغب فيه وأحبه وشكر الله عليه))(٥٧) وقالت رابعـة العدويـة: ((يكـون راضياً عـن الله إذا كـان سـروره بالمصـيبة كسـروره بالنعمـة)) (٥٨) وقـد ذكـر القشـيري عـن ذي النـون المصـري قولـه: ((ثلاثـة مـن أعلام الرضا: ترك الاختيار قبل القضاء، وفقدان المرارة بعد القضاء، وهيجان الحب في حشو البلاء))(٥٩) ويـذكر القشـيري عـن الحسـين بـن علـي: ((قيـل للحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما إن أبا ذر يقول: الفقـر أحب إلـيّ من الغنى، والسقم أحبّ إلـيّ من الصحة، فقـال: رحـم الله تعـالى أبـا ذر أمـا أنـا فأقول من اتكل على حسن اختيار الله تعالى له لم يتمن غير مـا اختـاره الله عـز وجل لـه)) (٦٠) كانت هـذه أهـم المقامـات الـتي ذكرهـا المتصـوفة في كتبهم ولقد اختلفت بعض المقامات عند البعض عنها عند الآخرين والقشيري يذكر مقامـات أكثـر عـدداً ولكنهـا يمكـن أن تعـود في الأصـل إلى هـذه المقامـات، وذكر الغزالي في كتابه ((إحياء علوم الدين)) أيضـاً مقامـات كانـت مـن بينهـا ما ذكرناه، ونحن لا نريد أن نتوسع في بحث المقامات والأحوال لأننـا سـنتعرض إلى مفهوم التأويل الذي شغل المتصوفة جميعاً واعتبروه أساس فكرهم الفلسفي ولو لا أننا اعتبرنا المقامات والأحوال أمراً لا بد من التعرض له في باب التأويل لما ذكرناه ولصرفنا النظر عنه ولكن المقامات والأحوال جزء لا يتجزأ من التأويـل الصوفي لأن في وضوحها تظهر المقاصد الـتي يرمـي إليهـا المتصـوفة في فلسفتهم. ولنستعرض أهم الأحوال التي ذكرها المتصوفة وبحثوا فيها وهي:

٢ - الأحوال:

وهي أيضاً تختلف عند كل صوفي عن الآخر ولكن السراج في كتابه ((اللمع)) قال إنها عشرة أحوال: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين. وتختلف الأحوال عن المقامات بأنها حالات مؤقتة تتبدل بحسب حالة السالك وتطلعه إلى عالم الحقيقة والمعرفة بينما لا تتبدل المقامات أبداً. ولنستعرض هذه الأحوال حالاً حالاً.

١ - المراقبة:

وهي تركيز الفكر وتيقظ القلب بحيث لا يجد الشيطان ووسائله إليه سبيلا وكان قد قيل: ((اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك))(٦١) قال تعالى: ((وكان الله على كل شيء رقيبا)) (٦٢) وقد روي عن الرسول ((جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة رجل فقال: يا محمد ما الإيمان. قال: أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، والقدر خيره، وشره، حلوه، ومره. قال: صدقت فتعجبنا من تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسأله. قال: فأخبرني ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت. قال: صدقت. قال فأخبرني ما الإحسان؟ قال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال صدقت)) (٦٣) ويذكر المتصوفة أن في القول ((كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك)) دليل المراقبة أي مراقبة الله لعباده، ومراقبة السالك لنفسه. وكان الجنيد يقول: ((من تحقق في المراقبة خاف على فوت حظّه من ربه عز وجل لا غير)) وذكر القشيري أن أبا عثمان المغربي يقول: ((قال لي أبو حفص إذا جلست للناس فكن واعظاً لقلبك ولنفسك، ولا يغرنك اجتماعهم عليك فإنهم يراقبون ظاهرك والله تعالى يراقب باطنك)) (٦٤)

وقد قال أحد الشعراء المتصوفة:

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل ... خلوت ولكن قل علي رقيب
ولا تحسبن الله يغفل ساعة ... ولا أن ما تخفيه عنه يغيب

٢ - القرب:

وهـو شـعور السـالك بقـرب الله منـه وبقربـه من الله قـال الجنيـد : ((إن الله تعـالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه)) وقال القشيري: ((أول رتبة في القرب من طاعته والإنصاف في دوام الأوقات بعبادته. وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والتجافي عن طاعته فأول البعد بعد عن التوفيق ثم بعد عن التحقيق بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق)) (٦٥) قال تعالى: ((ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)) (٦٦) وقال تعالى: ((ونحن أقرب إليه منكم)) (٦٧) وقال وهو معكم أينما كنتم)) (٦٨) وهناك قول: ((ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى يحبني وأحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً فبي يبصر وبي يسمع الخبر)) (٦٩)

٢ - المحبة:

والمحبة هي أهم الأحوال فقد روي عن الرسول (ص) أنه كان يدعو: ((اللهم أجعل حبك أحب إليّ من نفسي، وسمعي، وبصري، وأهلي، ومالي، ومن الماء البارد)) (٧٠) قال السهر وردي: ((وهذا الحب الخالص هو أصل الأحوال السنيّة وموجبها وهو في الأحوال كالتوبة في المقامات، فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد، والرضا، والتوكل، ومن صحت محبته تحقق بسائر الأحوال من الفناء، والبقاء، والصحو)) (٧١) وقال أبو حسين الوراق: ((المحبة في القلب نار تحرق كل دنس.)) (٧٢) وكانت رابعة العدوية تقول: ((إلهي إن كنت أعبدك مخافة النار فاحرقني فيها، وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فأبعدني عنها، وإن كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عني جمالك السرمدي)) (٧٣) ولكن الحب لم يقتصر على الحب الإلهي الخالص وإنما يتعداه إلى جميع مخلوقاته لأن الصوفية تعتبر أن صفات الله تتجلى في مخلوقاته. فالمتصوف يحب الله في مخلوقاته ويحب المخلوقات في خالقها. وعلى هذا الأساس فكل مظهر من مظاهر الجمال الإلهي كل شيء: مجال عشق الصوفي.

٣ - الخوف:

والخوف حال يقابل المحبة لأن الخوف: من الله رهبة الله تعالى حيث قال تعالى: ((يدعون ربهم خوفاً وطمعاً)) (٧٤) وقال: ((يخافون ربهم من فوقهم)) (٧٥) وقال: ((وإياي فارهبون)) (٧٦) وقال أيضاً ((إنما يخشى الله من عباده العلماء)) (٧٧) وروى القشيري: ((سمعت أبا عثمان يقول سمعت أبا حفص يقول: الخوف سراج القلب، به يبصر ما فيه من الخير والشر)) (٧٨). ((وسئل ذو النون المصري رحمه الله: متى يتيسر على العبد سبيل الخوف؟ فقال: إذا أنزل نفسه منزلة السقيم يحتمي من كل شيء مخافة طول السقام)) (٧٩) وقال بشر الحافي: ((الخوف ملك لا يسكن إلا في قلب متقٍ))(٨٠)

٤ - الرجاء

يعرف المتصوفة الرجاء بأنه المحبة الواثقة التي تستنيم إلى الرحمة العظمى. قال تعالى: ((من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت)) (٨١) وقال الرسول (ص): ((قال ربكم عز وجل: عبدي ما عبدتني ورجوتني ولم تشرك بي شيئاً غفرت لك على ما كان منك ولو استقبلتني بملء الأرض خطايا وذنوباً استقبلتك بمثلها مغفرة فأغفر لك ولا أبالي)) (٨٢)

٥ - الشوق:

عرف أبو عثمان الشوق بقوله: ((الشوق ثمرة المحبة، فمن أحب الله اشتاق إلى لقائه))(٨٣) والشوق هو توق النفس إلى المحبوب فالمحبة ثورة الشوق والشوق من المحبة كالزهد من التوبة إذا استقرت التوبة ظهر الزهد وإذا استقرت المحبة ظهر الشوق. وقال ابن عطاء عن الشوق: ((احتراق الأحشاء، وتلهب القلوب، وتقطع الأكباد.))(٨٤) وسئل أيضاً عن الشوق أعلى أم المحبة؟ فقال: المحبة لأن الشوق منها يتولد)) (٨٥) وقال الرسول (ص): ((أسألك الشوق إلى لقائك)) (٨٦) وقال الشاعر:

وأبــــرح مـــا يكـــون الشـــوق يومـــاً إذا دنـــت الخيـــام مـــن الخيـــام

٦ - الأنس:

قالت رابعة العدوية: (٨٧)

ولقــد جعلتــك في الفــؤاد محــدثي وأبحــت جســمي مــن أراد جلوســي

فالجســم مــني للجلــيس مــؤانس وحبيــب قلــبي في الفــؤاد أنيســي

((قال الجنيد رحمه الله كنت أسمع السري يقول: يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر. وكان في قلبي منه شيء حتى بان لي أن الأمر كذلك)) (٨٨) وقال الجنيد أيضاً: ((وحال الهيبة والأنس وإن جلتا فأهل الحقيقة يعدونها نقصاً لتضمنها تغير العبد فإن أهل التمكين سمت أحوالهم عن التغير وهم محو في وجود العين فلا هيبة لهم ولا أنس ولا علم ولا حس)) (٨٩)

٧ - الطمأنينة

وهي استقرار النفس وشعورها بالاطمئنان أما المحبوب وأنها بعيدة عن المخاطر أو على الأقل أنها لا تأبه بالمخاطر. قال الدكتور جبور عبد النور في كتابه " التصوف عند العرب ": ((وكأننا بهذه الحال وقف على المحافظين الذين لا يزالون يؤمنون بأن الاتصال بالله مباشرة في العالم الأرضي ليس من الأمور اليسيرة على البشر، وإن كانوا في الدرجة العليا من الكمال النفساني، والاستعداد الذاتي... فيطمئنون إلى ربهم في دعة وسلام، ويسلمون له القياد)) (٩٠)

٨ - المشاهدة واليقين:

عرف المتصوفة المشاهدة أولاً بأنها الوصل بين رؤية العين ورؤية القلب. أما اليقين فعرفوه بأنه المكاشفة. فعرفه القشيري نسبة إلى بعض المتصوفة ((اليقين هو العلم المستودع في القلوب)) (٩١) واليقين مرتبط بالمكاشفة حيث قال سهل: ((ابتداء اليقين المكاشفة)) (٩٢). وقال عبد الله بن خفيف: ((لو كشف الغطاء ما

ازددت يقيناً)) وقال الجنيد: ((اليقين ارتفاع الريب في مشهد الغيب)) (٩٣). وقال بعضهم ((اليقين هو المكاشفة والمكاشفة على ثلاثة أوجه: مكاشفة بالأخبار، ومكاشفة بإظهار القدرة، ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان)) (٩٤) وهذه أهم الأحوال التي ذكرها معظم المتصوفة والتي لم يختلفوا فيها وإن كان البعض زاد على المقامات أكثر مما ذكر البعض الآخر وزاد أيضاً على الأحوال أكثر مما ذكر الآخرون ولكن يمكن القول أن ما ذكر زيادة يعود إلى ما ذكر سابقاً في أصوله ويعتبر فروعاً لها لذا فإننا نقتصر على ذكر هذه الأحوال وهذه المقامات لأنها ذات أهمية كبيرة في الحياة الصوفية، وتزداد أهمية عندما يعتبرها النقاد الأساس الذي بنى المتصوفة عليه التأويل وارتكزت عليه الفلسفة الصوفية بكاملها. وفيما يلي ندخل باب التأويل لديهم لنوضح ما جاءت به المدرسة الصوفية من أحكام وقضايا فلسفية شغلت العالم بكامله ومازال تأثيرها في الفلسفة حتى اليوم لأنها اختصرت الصراع الفلسفي المدرسي الذي شغل الفكر الإنساني طيلة قرون عديدة ومنذ أوليات التفكير الفلسفي وهو الصراع بين المادية والمثالية حتى أن الفلسفة الحديثة وجدت في الصوفية حلاً لهذا الصراع القديم ولقيت الصوفية الحديثة مجالها العلمي والفلسفي لدى كل من سينوزا وليبنتز وعند برغسون وراسل أخيراً. وإن الفضل الأول يعود إلى الفلسفة الصوفية الإسلامية والتي كان يمثلها كل من الحلاج وابن عربي والسهر وردي وغيرهم من المتصوفين الكبار الذين ساهموا مساهمة فعالة في رسم الخطوط الأساسية لفلسفة التصوف ونحن نذكر هؤلاء الثلاثة لأهميتهم في ذلك ولكن هناك الكثيرون من الفلاسفة المشهورين والمغمورين أيضاً والذين اعتبروا أساتذة علم التصوف ومشايخ العرفان الإلهي. وقبل أن ننتقل إلى التأويل ومشكلاته لا بد من الحديث عن مسألتين هامتين كان الصوفيون يولونها أهمية كبرى في دراستهم. وهما الذكر والمجاهدة

أ - الذكر: وهو ذو أهمية كتب عنها القشيري في رسالته ((الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق. ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر. والذكر على حزبين: ذكر اللسان، وذكر القلب.

فذكر اللسان به يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب. فإذا كان العبد ذاكراً بلسانه وقلبه، فهو الكامل في وصفه في حال سلوكه.)) (٩٥) وكتب الغزالي عن الذكر: ((وأما النفوس المريضة في هذه الدنيا الدنيئة، فصارت على مراتب: بعضهم تأثر بمرض المنزل تأثراً ضعيفاً، ودق غمام النسيان على خواطرهم، فيشتغلون بالتعلم، ويطلبون الصحة الأصلية، فيزول مرضهم بأدنى معالجة، وينقشع غمام نسيانهم بأقل تذكر. وبعضهم يتعلمون طول عمرهم، يشتغلون بالتعلم، ويطلبون الصحة الأصلية فلا يزول مرضهم بأدنى معالجة، ولا ينقشع غمام نسيانهم بأدنى تذكر. وبعضهم يتعلمون طول عمرهم، ويشتغلون بالتحصيل والتصحيح أيامهم، ولا يفهمون شيئاً لفساد أمزجتهم، لأن المزاج إذا فسد لا يقبل العلاج. وبعضهم يتذكرون ويرتاضون ويذلون أنفسهم ويجدون نوراً قليلاً وإشراقاً ضعيفاً، وهذا التفاوت إنما ظهر من إقبال النفوس على الدنيا واستغراقها بحسب قوتها وضعفها كالصحيح إذا مرض والمريض إذا صح)) (٩٦). ونجد هنا أثر أفلاطون ونظريته في التذكر عند الصوفية وخاصة عند الغزالي الذي وافق أفلاطون أن السالك الذي يعمل عقله يتذكر عالمه ويضيف الغزالي على ذلك أن العقل الإنساني تلقى علومه عن طريق العقل الفعال هذا العقل الذي اعتبر فيضاً من النفس الكليّة، وهذه النظرة توافق نظرة أفلاطون في علم النفس والمعرفة التي تأخذ طريقين: الأول طريق هابط يبدأ من مثال الخير حتى يصل إلى العقل الإنساني، وطريقٌ صاعدٌ يقوم على الرياضة الفكرية التي يمارسها العقل في الصعود إلى الأعلى للوصول إلى عالم المثل.فنجد أن الغزالي يوافق أفلاطون في طريقه إلى المعرفة.

٢ - **المجاهدة**: والمجاهدة أهم طريق في الطرق الصوفية ومن الشروط التي لا بد منها لدخول السالك عالم الحقيقة وقد ذكر القشيري في رسالته عن أبي عثمان المغربي قوله ((من ظن أنه يفتح له بشيء من هذه الطريقة، أو يكشف له عن شيء منها، إلا بلزوم المجاهدة فهو في غلط)) (٩٧) والمجاهدة إما ظاهرة: وتعرف بالقيام بالفرائض كالصلاة والصوم والصمت والتأمل، والخلوة، والعزلة وغيرها، وباطنة:

وتقوم على رياضة النفس وتطهيرها من الشرور فقد قال الرسول (ص): ((أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك)). وقد اعتمدت الطرق الصوفية جميعها على المجاهدة التي تتم بإشراف معلم الطريقة أو الشيخ وعلى السالك أو المجاهد أن يستسلم لهذا الشيخ ويتبع أوامره مهما كانت موافقة لقناعاته أو مخالفة لها؟ وقد تكون أوامر الشيخ مخالفة للأعراف والتقاليد والخلق الاجتماعي فهي اختيار ضروري يتبعها الشيخ ليختبر مدى استعداد هذا المريد لتقبل الأفكار الصوفية التي توصله إلى الكرامات التي تحدث عنها الكثير من الصوفيين.

ونحن لا نريد الخوض في غمار هذه المسألة لأنها مجال نقد واسع لدى الأوساط الدينية واتهام صريح بإتباع الألعاب السحرية في مجال التصوف.

مراجع وفهارس الفصل الأول من الباب الثالث

١ - ما هي الصوفية

١ - ديوان الفارض: عمر الفارض: التائيه

٢ - ديوان الحلاج: تحقيق ماسينيون

٣ - مثنوى مولانا: جلال الدين الرومي

٤ - نفس المصدر السابق

٥ - أحياء علوم الدين: الغزالي

٦ - ديوان الفارض: عمر الفارض

٧ - أحياء علوم الدين: الغزالي

٨ - نفس المصدر السابق

٩ - المنقذ من الضلال: الغزالي

١٠ - مشكلة الحلاج: ماسينيون

١١ - نفس المصدر السابق

١٢ - سورة المنافقون (آية ٩)

١٣ - سورة البقرة (آية ٢٦٥)

١٤ - سورة الكهف (آية ٢٨)

١٥ - سورة طه (آية ١٣٠)

١٦ - سورة طه (آية ١٣٢)

١٧ - سورة البقرة (آية ١٥٢)

١٨ - سورة آل عمران (آية ٤١)

١٩ - سورة الأعراف (آية ٢٠٤)

٢٠ - سورة المائدة (آية ١٦)

٢٢ - سورة ق (آية ١٦)

٢٣ - سورة البقرة (آية ١١٥)

٢٤ - سورة الحديد (آية ٣)

٢٥ - سورة المائدة (آية ٥١)

٢٦ - حديث شريف

٢٧ - حديث شريف

٢٨ - حديث شريف

٢٩ - ضحى الإسلام: أحمد أمين

٣٠ - سورة الحديد (آية ٣)

٣١ - الظاهر والباطن في الإسلام: محمد علي حلوم

٣٢ - أحياء علوم الدين: الغزالي

٣٣ - نفس المصدر السابق

٣٤ - التصوف الإسلامي: د. ألبير نادر

٣٥ - سورة النساء (آية ٦٩ -٧٠)

٣٦ - سورة آل عمران (آية ١٩)

٣٧ - عوارف المعارف: السهر وردي

٣٨ - انظر تاريخ الفلسفة العربية: د. حنا فاخوري - خليل الجر

٣٩ - عوارف المعارف: السهر وردي

٤٠ - نفس المصدر السابق

٤١ - الرسالة القشيرية: القشيري

٤٢ - تاريخ الفلسفة العربية : د. حنا فاخوري - خليل الجر

٤٣ - أحياء علوم الدين: الغزالي

٤٤ - نفس المصدر السابق (جـ٤ - صفحة ١٨٧)

٤٥ - اللمع: السراج

٤٦ - تاريخ الفلسفة العربية : د. حنا فاخوري - خليل الجر

٤٧ - الرسالة القشيرية: القشيري

٤٨ - نفس المصدر السابق (صفحة ٩٤)

٤٩ - نفس المصدر السابق (صفحة ٩٤)

٥٠ - تاريخ الفلسفة العربية : د. حنا فاخوري - خليل الجر

٥١ - آية كريمة

٥٢ - آية كريمة

٥٣ - آية كريمة

٥٤ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ٨٣)

٥٥ - نفس المصدر السابق (صفحة ٨٣)

٥٦ - أحياء علوم الدين: الغزالي (جـ٤ صفحة ٢٩٤)

٥٧ - نفس المصدر السابق (جـ٤ صفحة ٢٩٤)

٥٨ - تاريخ الفلسفة العربية : د. حنا فاخوري – خليل الجر

٥٩ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ٩٨)

٦٠ - نفس المصدر السابق (صفحة ٩٨)

٦١ - تاريخ الفلسفة العربية : د. حنا فاخوري – خليل الجر

٦٢ - آية كريمة

٦٣ - حديث شريف

٦٤ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ٩٨)

٦٥ - نفس المصدر السابق (صفحة ٤٥)

٦٦ - آية كريمة

٦٧ - آية كريمة

٦٨ - آية كريمة

٦٩ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ٤٥)

٧٠ - حديث نبوي: (تاريخ الفلسفة العربية)

٧١ - عوارف المعارف: السهروردي جـ٤ – صفحة ٣٣٦ -٣٣٧)

٧٢ - تاريخ الفلسفة العربية : د. حنا فاخوري – خليل الجر

٧٣ - رابعة العدوية: محمود الشرقاوي

٧٤ - آية كريمة

٧٥ - آية كريمة

٧٦ - آية كريمة

٧٧ - آية كريمة

٧٨ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ٦٥)

٧٩ - نفس المصدر السابق (صفحة ٦٥)

٨٠ - نفس المصدر السابق (صفحة ٦٥)

٨١ - آية كريمة

٨٢ - حديث شريف

٨٣ - تاريخ الفلسفة العربية : د. حنا فاخوري – خليل الجر

٨٤ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ١٦٣)

٨٥ - نفس المصدر السابق (صفحة ١٦٣)

٨٦ - نفس المصدر السابق (صفحة ١٦٣)

٨٧ - رابعة العدوية: محمود الشرقاوي

٨٨ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ٣٦)

٨٩ - نفس المصدر السابق (صفحة ٣٦)

٩٠ - التصوف عند العرب: جبور عبد النور (صفحة ١١٥ -١١٦)

٩١ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ٩١)

٩٢ - نفس المصدر السابق (صفحة ٩١)

٩٣ - نفس المصدر السابق (صفحة ٩١)

٩٤ - نفس المصدر السابق (صفحة ٩١)

٩٥ - نفس المصدر السابق (صفحة ١٣٢)

٩٦ - الرسالة اللدنية: الغزالي (صفحة ٢٧ -٢٨)

٩٧ - الرسالة القشيرية: القشيري (صفحة ٦٣)

الفصل الثالث

التأويل الصوفي وعلم الكلام

عرف علم الكلام بعد استقرار الدولة العربية الإسلامية واحتكاك المسلمين بغيرهم من الأمم، حيث اختلط المسلمون بأهل الكتاب اليهود والنصارى والصابئين، وهؤلاء لم يكونوا ليعترفوا بنبوة الرسول محمد (ص) بل كان لهم أنبياؤهم ويعملون وفق تعليماتهم، وكانت هذه الديانات قد اتصلت أيضاً بالفكر اليوناني عن طريق المدارس اليونانية التي بقيت قائمة في العهد الروماني والفارسي.فوجد المسلمون أنفسهم مضطرين للدفاع عن دينهم أمام كل هؤلاء فيما يطرحونه من قضايا فكرية تمس قضاياهم ويقعون منها موقع الحيرة والارتباك لأن المسلمين الأوائل والسلف الصالح كانوا ينهون عن التأويل أو حتى التفسير العقلي للنصوص القرآنية. وكانت فكرة الإمامة عند الشيعة تسد النقص الذي كان قد يبدو من خلال فهم النصوص على أساس أن الأئمة وحدهم من اختصوا بالعلم الإلهي وبعلم الرسول يتوارثونه بطريق الوصية على اعتبار أن الرسول (ص) وصى بهذا العلم لابن عمه علي بن أبي طالب ودعي بالوصي. ومن الجانب المقابل كان عامة المسلمين يعتبرون أن إمامة المسلمين عبارة عن منصب سياسي يتم بالاختيار عن طريق البيعة العامة من عامة المسلمين على أساس العمل بكتاب الله وسنة نبيه، منكرين على الشيعة القول بالوصية وبالعصمة وبالمرتبة الدينية للإمام. وبما أن حزب الشيعة بقي حزب المعارضة المضطهد طيلة العهد الأموي والعهد العباسي لذا فإن ما كتب عن الشيعة وعن مبادئهم ظل أمراً سرياً يخضع لمبدأ التقية وكانت السلطة تطارد الشيعة أينما كانوا وتطارد كتبهم وثقافتهم لذا لم يبق من تراثهم إلا النذر اليسير وكان مقابل هذا الحزب التفكير الديني السلفي الذي ذكرناه والذي لم يكن ليتقبل أي دخول جديد على الدين أو على نصوصه فالقرآن

الكريم والحديث المرافق للقرآن كفيلان بفهم الإسلام فهماً تاماً. ومع ذلك ظهر بعض الفقهاء منذ العهد الأول أخذوا على عاتقهم بعض الفتاوى في بعض القضايا الشرعية. مثل أبي ذر الغفاري ومالك بن أنس وغيرهم. وعندما بدأ الحوار بين المسلمين وغيرهم بدأ علم الكلام في حلقات درسية تتم في المساجد وفي الزوايا الدينية وبعض المجالس التي كان يعقدها الخلفاء للحوار بين الناس وبين الديانات أيضاً وظهر مجلس الحسن البصري مثلاً وواصل بن عطاء ومجلس الإمام جعفر بن محمد الصادق وغيره. فاخذ علم الكلام يدافع عن وجهات نظر دينية وفلسفية فظهرت الفرق والمذاهب مثل المعتزلة والأشعرية والحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، والمرجئة والقدرية والجبرية وغيرها. وكانت الصوفية قد ظهرت أيضاً مع ظهور الفرق وانشغلت أيضاً بعلم الكلام ولم تكن الصوفية لتظهر كفرقة متميزة لها حواراتها وآراؤها وإنما ظهرت كاجتهاد قد يدخل كل الفرق الموجودة ويأخذ منها ويعطيها وكان لهذا الأمر أسبابه الكثيرة منها:

أ - الحالة الصوفية حالة فردية لا يشترك فيها سوى الصوفي نفسه لأنه وحده يقيم العلاقة الدينية مع الله مباشرة متجاوزاً كل الحدود التي، في نظر الآخرين، تمنع من الوصول أو من إقامة هذه العلاقة.

٢ - لم تطرح الصوفية برنامجاً سياسياً مؤيداً للسلطة أو القائمة أو معارضاً لها لأن المسألة الصوفية مسألة خارج الإطار السياسي وإن كان البعض قد طرح برنامجاً سياسياً لم يكن البرنامج من صلب السلوك الصوفي وإنما كان إملاء من قبل الغير لتعددية الانتماء عند الصوفي أي أن الصوفي لم يستقر في انتمائه المذهبي وإن كان هذا يدخل أيضاً في باب التقية الصوفية.

٣ - بما أن الصوفية حالة فردية فهي متهمة أيضاً ببعدها عن الظاهرة الاجتماعية التي تنوع الولاءات وتنوع الانتماءات حيث أن الصوفية كانت هروباً فردياً من المجتمع وانزواءً في الزوايا التي تجعل المجتمع نفسه ينظر إليها على أنها ظاهرة فشل حياتي أحياناً لأنها دعوة إلى الابتعاد عن ملاذ الحياة الدنيا طلباً للآخرة

وإن كان الصوفيون إجمالاً وخاصة الشعراء منهم يتغنون بمباهج الدنيا رمزاً لا سلوكاً كالخمرة والحب وغير ذلك فهذا نوع من التغويض النفسي.

٤ - كان الصوفيون ينظرون إلى أنفسهم على أنهم الخاصة التي اختص الله بهم وهم كذلك يترفعون عن الخوض بما تخوض فيه المذاهب والفرق من اتهامات لبعضهم البعض بالتزندق والتكفير.

٥ - دعوة أكثر الصوفيين لوحدة الأديان تجعلهم يبتعدون عن التبشير بمذهب فالدعوة للكل تنفي الدعوة للجزء فالكل يشمل كل الأجزاء فهم دعاة وحدة وليسوا دعاة تفرقة.

ويضاف إلى ذلك كثير من القضايا ونقتصرها على ما أوردناه للاختصار والدخول في مجال التأويل مباشرة ولنقارن بين رأي الصوفية وبين رأي علماء الكلام والفلاسفة في أهم القضايا وهذه تعتبر العقيدة التي يقوم عليها التصوف وأهمها:

١ - **الوجود:**

ويقصد بالوجود في علم الكلام بشكل عام مسألة العالم وقد تساءل الفلاسفة عن وجود العالم كيف حدث؟ فالفلاسفة جميعاً أقروا بقدم العالم وقالوا أن العالم قديم لا يمكن تحديد بدء وجوده.

ولكن الفلاسفة المسلمين قالوا بحدوث العالم.

فالعالم محدث أحدثه الله بفعل منه وبخلق منه. وإن كانوا قد اختلفوا بالطريقة التي فيها الخلق وكنا قد رأينا المعتزلة في هذه المشكلة ورأي الأشعرية ورأي إخوان الصفاء وخلان الوفاء.

حيث ركز البعض على أن خلق الله للعالم لم يكن خلقاً مباشراً لأن الخلق المباشر يعني تحديد الزمان وهذا الأمر يتنافى مع كون الله ذاتاً خالصة تعلو عن الزمان.

فالله المنزه عن كل عالمه الذي أبدعه لا يمكن القول أنه أبدعه بشكل مباشر وإنما افترض البعض أن يكون الإبداع حدث بفعل فيض منه فاض عنه ما يسمى النفس الكلية وفاض عن النفس الكلية العقول التي كان آخر فيض لها العقل الفعال الذي أبدع العالم.

وهو آخر العقول التي تكونت بفعل الفيض. وهذا الأمر سنفصله عندما نتحدث عن المذاهب الفلسفية الإسلامية ورأيها بالتأويل ونحن الآن بصدد رأي المتصوفة في هذه المشكلة حيث أن المتصوفة قالوا بالوحدة بين العالم والله وهذا مذهب وحدة الوجود الذي قال فيه أكثر المتصوفة إذا لم نقل جميعهم لأن البعض لم يستطع التصريح به وأنكره لما لحق من أذى واضطهاد وتصفية لبعض من قالوا بهذا المبدأ.

ولكن المتصوفة اتبعوا طريقة تتدرج في عرض مشكلة الوجود وهي كما يلي:

أ - الذات الإلهية هي منزهة عن المادة وعن جميع الصفات وهذا الرأي يوافق رأي المعتزلة ورأي إخوان الصفاء وكثير من علماء الكلام مثل الحسن البصري والأشعري وغيرهم.

ونجد الغزالي مثلاً يشير إلى هذا الأمر وقد يختلف عن المتصوفة قليلاً في فكرة التنزيه حيث يقول في كتابه ((معراج السالكين)) ((ليس المراد بالحُجُب إلا الطرق الموصلة إليه. فلو كانت براهين، فهي حجب نور، ولو كانت شبهاً، فهي حجب ظلمة... والبرهان الحق على أن الباري سبحانه لا يصح أن يكون محجوباً لعلتين: إحداهما أنّ الحجاب ليس إلا للأجسام، والباري ليس بجسم، والثانية أن المحجوب يجب أن يكون في جهة، والباري سبحانه لا جهة له بوجه)) (١).

إلى أن الله لا يمكن أن يكون محجوباً رغم أنه منزه عن المادة لأن الحجاب كما يقول لا يجوز إلا للأجسام والله نور لا يمكن حجبه ولا يمكن تحديده أمام الحجاب أو وراء الحجاب وإنما يريد أن يقرب الله من عباده دون أن يكون بعيداً كما فهم ذلك عامة المسلمين من خلال النصوص التي تجعل الله بعيداً، ويقر الغزالي أن لله صفاتٍ وهي على نوعين: صفات قائمة بالذات وصفات زائدة على

الذات ويعتبر الصفات الزائدة هي الصفات الثبوتية وهي سبع صفات: ((الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام. وهذه الصفات كلها قائمة بذات الله تعالى وهي منقسمة إلى ما يتعلق بغيره كشفاً، كالعلم، والسمع، والبصر وإلى ما يتعلق بغيره تخصيصاً كالإرادة، وإلى ما يتعلق بغيره تأثيراً كالقدرة، وإلى ما يتعلق بغيره من كشف ولا تأثير كالكلام)) (٢).

ويقول الحلاج في كتابه ((الطواسين)) في طاسين التنزيه: ((الذات ذات واحدة، لا يبدو منه شيء، ولا يشوبه شيء من المعاني الحق والباطل)) ويقول أيضاً في نفس الطاسين ((الأول دخل من باب العلم فما وجده والثاني دخل من باب الصفات فما وجد المعنى والثالث دخل من باب المعنى فما وجد التوحيد لا يبني على ((ما)) ولا على ((ذا)) ولا على ((شا)) ولا على ((قا)) أما الما فما وصف وذا ما كان وشا ما أراد وقا ما قيل.)) (٣)

وقال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في كتابه: ((إنشاء الدوائر والجداول)): ((فاعلم أن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم، ولكن هو نفس الموجود والمعدوم.

غير أن الوهم يتخيل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم ويتخيلها كالبيت والموجود والمعدوم قد دخلا فيه)) (٤) ثم يتابع قوله: ((لكل شيء في الوجود أربع مراتب إلا الله تعالى، فإن له في الوجود المضاف ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: وجود الشيء في عينه وهي المرتبة الثانية بالنظر إلى علم الحق بالمحدث.

المرتبة الثانية: وجوده في العالم وهي المرتبة الأولى بالنظر إلى علم الله تعالى بنا.

المرتبة الثالثة: وجوده في الألفاظ.

المرتبة الرابعة: وجوده في الأرقام.

ووجود الله الحق تعالى بالنظر إلى علمنا على هذه المراتب ما عدا مرتبة العلم.)) (٥) ويقول أيضاً ((فمن جهة أنه لا إله إلا الله قلنا: عرفنا الله. ومن جهة الحقيقة

كعلمنا بأن الجوهر هو الذي لا ينقسم فيه المتحيز القابل للأعراض، قلنا: لم نعرف. ولها لا تجوز الفكرة في الله تعالى. إذ لا يعقل له حقيقة فنخاف على المفكر في ذاته من التمثيل والتشبيه. فإنه لا ينضبط ولا ينحصر ولا يدخل تحت الحد والوصف وإنما الفكرة في أفعاله ومخلوقاته)) (٦)

٢ -الله هو الحق:

يقول الحلاج: ((الحق ما وراء الخلق لا الحق ما ((قال)) التوحيد لأن القال والحقيقة لا يصحان لمخلوق فكيف يصح للحق ؟)) ثم يقول: ((فذا الأول ذات والثاني ذات العلم والثالث ذات الحق)) (٧)

ويوضح ابن عربي في كتابه ((إنشاء الدوائر والجداول)): ((ما يتصف بالوجود لذاته، فهو موجود بذاته في عينه لا يصح أن يكون وجوده عن عدم بل هو مطلق الوجود لا عن شيء فكان يتقدم عليه ذلك الشيء، بل هو الموجد لجميع الأشياء، وخالقها، ومقدرها، ومفصلها، ومدبرها، وهو الوجود المطلق الذي لا يتقيد سبحانه.

وهو الله الحي القيوم، العليم، المريد، القدير الذي ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير))(٨).

ويرى ابن سبعين أن ((المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء)) (٩) ويصر ابن سبعين على الوجود إما موجود أو معدوم فإن ((المعدوم ما ليس بشيء وما ليس بشيء فهو معدوم وما هو شيء فليس بمعدوم وإن المعدوم ما ليس بموجود، لأن كل ما ليس بموجود فهو معدوم وما هو موجود ليس بمعدوم)) (١٠) أما أبو العباس الموسي فيقول: ((كان الإنسان بعد أن لم يكن، وسيفنى بعد أن كان، ومن كان كلا طرفيه عدم، فهو عدم)) (١١) ويشرح ابن عطاء كلام الموسي فيقول: معنى كلام الشيخ هذا أن الكائنات لا تثبت لها رتبة الوجود المطلق.

لأن الوجود المطلق هو الله وله الأحدية فيه، إنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها.))(١٢)

من خلال ما ذكرناه لعدد من المتصوفين في مجال التعريف بالحق وهو الله المطلق الواحد الذي لا يشاركه في وحدانيته أحد آخر، وهو المتوحد بذاته والموصوف بليس كمثله شيء تنزه عن مخلوقاته.

ولكن لا يمكن القول عنه معدوم لأن المعدوم غير موجود فهو موجود ووجوده بذاته وهو المطلق لأنه واحد والواحد هو مطلق أيضاً.

أما العالم الذي أبدعه فهو الكثير وتعرف أنها كثرة لصفاته في خلقه. وإن كانت مخلوقاته لا تتشبه به وإنما بها يعرف الحق ويوصف، فالكثرة ليس لها وجود بذاته.

ولكن كل ما فيها نسبي ومظهر من مظاهره، فالعالم كله صادر عن الله بالتجلي.

٣ - الكون وخلق الله له:

قال تعالى: ((وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق)) (١٣) وتروي الصوفية: ((كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت العالم فيه عرفوني)) ويمكن أن نعود إلى قول أفلوطين: ((الظهور يقتضي الكمال)) فالله مقتضى الكمال، وذات الجمال. ومن طبيعة الكمال أن يفيض ومن طبيعة الجمال الحب. ومن طبيعة الحب أن يوجد ما يحب.

وهنا نجد الفرق بين الصوفية وعامة المسلمين. فقد ركز العلماء المسلمون على أن هناك حقيقتين في عالم الإبداع: حقيقة الله المطلقة فالله هو الموجود الواحد الفرد في ذاته وفي صفاته. وأنه خلق العالم وأبدعه بفعل منه.

فالحقيقة الثانية هي العالم المتكثر، المتعدد بفعل الخلق المتنوع بفعل الإبداع. أما الصوفية فإنها تعتبر أن الله والعالم حقيقة واحدة. فلا موجود إلا الله.

يقول نيكلسن في كتابه الصوفية في الإسلام: ((الذات الصمدية، إذا نظر إليها على أنها المطلق المجرد عن جميع المظاهر والحدود والتكثر، هي الحق. وعلى النقيض من ذلك إذا نظر إليها من وجهة تكثرها وتعددها، وذلك التعدد والتكثر التي تبدي فيه نفسها، حين تتلبس بالمظاهر فهي العالم المخلوق أجمع.

وإذاً فالعالم هو التعبير المعاين الظاهر عن الحق. والحق هو حقيقة العالم المغيبة الباطنة. ومن قبل أن يكون العالم مشهوداً، كان متحداً مع الحق والحق بعد أن صار العالم مشهوراً أضحى متحداً به.)) (١٤)

ويرى العطار أن العالم هو تجلي الله: ((العالمان كلاهما عكس كماله – كل ما ترى من العالم ليس إلا صورة من تجليه – قوته في كل ذرة وكأن كل ذرة تصيح: لست بذرة. إن لم يكن كل شيء في العالم مظهراً لله، فليس في العالم صغير وكبير، فالذرة فيها الشمس، والقطرة في البحر، وإن شققت ذرة وجدت فيها عالماً

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا)) (١٥)

وابن عربي صاحب فكرة وحدة الوجود والمتهم بالحلولية يميز بين الله والعالم في كتابه: ((رسالة الأحدية فيقول: ((إنه هو، لا بعد لا قبل، لا فوق لا تحت، لا بعيد لا قريب، لا اتحاد لا انفصال، لا كيف لا أين لا متى، لا زمان لا لحظة لا عمر، لا كينونة لا مكان، وهو الآن كما كان. إنه الواحد بلا واحدية والفرد بلا فردية. إنه غير مركب من اسم ومسمى، لأن اسمه هو ومسماه هو....

وعليه فافهم.. إنه ليس في شيء ولا شيء فيه، سواء أكان داخلاً في أم خارجاً من. ومن الضروري أن نعرفه بهذه الطريقة لا بالعلم، لا بالعقل، لا بالفهم، لا بالتصور، لا بالحس، لا بالإدراك، فلا يراه، إلا هو، ولا يدركه إلا هو، يرى نفسه بنفسه ويعرف نفسه بنفسه.

لا يراه أحد غيره، ولا يدركه سواه. حجابه واحديته ولا يحجبه سواه. حجابه اختفاء ووجوده في واحديته بدون أي كيفية. لا أحد يراه سواه – لا نبي مرسل، ولا

ولي مكمل، لا ملك مقرب يعرفه. نبيّه هو، وإرساله هو وكلمته هو، لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه. (١٦)

وكتب ابن عربي أيضاً: ((ويستوي وجود الأشياء المخلوقة وعدم وجودها. وإذا لم يكن ذلك كذلك، فلا بد بالضرورة من حدوث شيء جديد لم يكن قبلاً في وحدته تعالى وهذا نقص ووحدته تعالى عن ذلك علواً كبيراً)) (١٧).

وهكذا نجد أن ابن عربي كما ذكر هو أنه كتب للعامة وكتب للخاصة فعندما كان يكتب للعامة يميز بين الله والعالم مع بعض الرموز التي تشير إلى وحدة الله والعالم بينما يكتب للخاصة بما يقيد الحلول ووحدة الوجود.

وكان هذا الأمر ضرورياً عند ابن عربي لما عرفه من قبل ممن كشفوا السر الصوفي الذي كان يقوله فعلاً وهو أن الله يتجلّى في العالم الذي أبدعه ويتجلى في مخلوقاته وهذا التجلي لا ينقص من كماله ولا يشوه وحدانيته ولا يحد من قدرته على الخلق والإبداع.

وعلى ما يبدو فإن الصوفية عامة تعيش هذه الازدواجية الفكرية التي التزمت خطاً فلسفياً متناقضاً بين الله والعالم.

لذا فإن غرض الصوفية الفلسفي يظل منسجماً مع الفلاسفة العرب المسلمين الذين قالوا بنظرية الفيض.

٤ - نظرية الفيض والنفس الكلية:

وقد نعرف بأنها العقل الفعال وهي التي تحرك الكون بجملته وهي عبارة عن فيض عن الباري.

أما الأنفس الجزئية كالإنسان فهو الروح البسيط. والنفس الإنسانية عبارة عن صيغة جزئية أو صورة بسيطة من النفس الكلية ويمكن تصور الأنفس الجزئية في ثلاث مراتب: النفس النباتية وهي أبسطها والنفس الحيوانية وهي التي تتوسط الأنفس الثلاث والنفس الإنسانية التي هي في الدرجة العليا والتي تتصف بالمخيلة

والروية والإرادة وهذه النفس هي التي تتمكن من إدراك النور الحدسي الذي يهبط عليها من الأعلى. والذي يهبط بقصد الاتصال بالنفس الإنسانية.

ولعل ابن عربي شرح نظرية الفيض شرحاً وافياً في كتابه الفتوحات المكية وهو يتفق في هذا الشرح مع إخوان الصفاء وخلان الوفاء الذين قالوا بنظرية الفيض والذين تميزت نظرية الفيض عندهم عن نظرية الفيض عند أفلوطين بحيث انسجمت نظرية الفيض مع منطلقات الشريعة الإسلامية التي شرحت عملية الخلق الإلهي الذي ابتدأ بآدم وبوضع السنن والقوانين التي يرتكز عليها التكاثر البشري عن طريق التزاوج الجنسي.

والذي اعتبره المسلمون قانوناً إلهياً وكان آدم الوحيد الذي وجد مخلوقاً إلهياً من طينة الأرض والذي لم يولد من أم ولا من أب وإنما من الإبداع الإلهي.

٥ - الإنسان عالم أصغر:

اعتبر معظم المتصوفة أن الإنسان ذلك الموجود على هذه الأرض هو عبارة عن روح بسيط متصل بالمادة والمادة عدم وهذا الروح هو من العالم المطلق ومن عين الحقيقة.

فهو دائم الحنين إلى أصله أي إلى العودة إلى الحقيقة التي تتمثل بالخير المطلق والكمال والجمال ولكن كيف لهذا الإنسان أن يتصل بالحقيقة وقد انقطع عنها وابتعد. إن الإنسان العادي لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة لأن طريق الوصول هذا يحتاج إلى تطهير النفس من أدرانها التي علقت بها من خلال اتصالها بالبدن في هذا العالم الذي أجمع المتصوفة والفلاسفة المسلمون أيضاً على تسميته بعالم الكون والفساد ولكي يصل الإنسان إلى عالم الحقيقة التي يتوق دائماً للفناء والاتحاد فيها عن طريق الرياضة الروحية التي تنتقل بالتدريج إلى عالم الحقيقة.

وهكذا نجد أن المتصوفة اعتبرت الإنسان صورة مصغرة عن عالم الحقيقة الذي تعتبره العالم الأكبر، فدعته بالعالم الأصغر.

يقول الدكتور أبو العلاء عفيفي في مقدمته لكتاب ((فصوص الحكم)) لابن عربي: ((فالإنسان أكمل مجالي الحق لأنه المختصر الشريف والكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه.

هو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله.

ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه. لأنها ليس لها جمعية الإنسان، ولا عموم خلقه – أبت السجود لآدم وأنكرت خلافته وقالت: ((أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟.))

ولم تعلم أن سفك الدماء والإفساد في الأرض مظاهر لصفات الجلال الإلهي الذي لا وجود له فيها، وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقديسه، لأن كل موجود يسبح الله ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال الإلهي التي هي الصفات الوجودية، لا فرق في ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ولا بين ما يسمى في العرف أو في الدين خيراً أو شراً أو معصية.

فالإنسان الكامل إذن – وهو المرموز إليه بآدم – هو الجنس البشري في أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه.

والإنسان الكامل، وإن كان مرادفاً للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي، لا يصدق في الحقيقة إلا على أرقى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد (صلعم) لا محمد النبي المبعوث، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدية، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات.

ومن هنا كانت طبيعته ثلاثية فردية فهو الفرد الأول الذي تجلى الحق فيه، وأول الأفراد الثلاثة (النص المحمدي). (١٨)

ويقول ابن سبعين أن الإنسان: ((إذا أراد أن يقف على الحق ويعاين مرغوبه بعين كماله، ويظفر بكماله وحقيقته)) فإن ذلك يتم له ويعتبر هذا الجهد بمثابة ((تحصيل الكمال الإنساني))(١٩) فابن سبعين يعتبر أن الكمال الإنساني هو جزء من الكمال الإلهي وهو يتجه إلى الإنسان ويخاطبه فيقول: ((وأنت يومك يوم الأحد، وساعتك أوله وكوكبك الشمس، ومقامك التوحيد)) وأنت في وقتك فيه واحد الحال. فأنت أحدي من يومك ومقامك وحالك. لقد استقام الموحد على صراط وحدته وتوحيده، لأن الوحدة المحضة لا يمكن منها الحيرة، فإنها لا تصح في أكثر من واحد. وهذا الصراط لا امتداد له، وهو أقرب إلى النقطة من الخط. بحياتك لا تلتفت إلى الموت، وبعيشك لا تتحدث إلا في عين الآخرة. وبحق الحق لا تسأل عن أهل الباطل.)) (٢٠)

ويقول الأستاذ ((سيد حسين نصر)) في كتابه " ثلاثة حكماء مسلمين " تحت عنوان ابن عربي الإنسان الكامل: ((والإنسان الكامل أيضاً هو الروح أصلاً، أو العقل الأول الذي يحتوي على كل المثل الأفلاطونية في باطنه على غرار الكلمة في عقائد فيلون التي هي المولود الأول لله الذي اجتمعت فيه المثل جميعها.

وللإنسان الكامل في عقيدة ابن عربي ثلاثة جوانب أساسية مختلفة: الكونية والنبوية والمسلكية.))(٢١) ثم يقول: ((وهكذا فقد خصص كل فص من كتاب الفصوص لجانب من جوانب الإنسان الكامل، أي لنبي يكشف للدنيا جانباً من الحكمة الإلهية، والتي يعتبر هو في جوهره تجلياً لها.

وفي هذا الضوء، يتضح أن الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية، التي ظهرت إلى خير الوجود الأرضي في نبيّ الإسلام.

وكما تخرج البذرة عندما توضع في الأرض جذراً فأغصاناً، فأوراقاً، فأزهاراً

وأخيراً ثمرة تحتوي على تلك البذرة ثانية، تجلى الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية التي كانت أول ما خلق الله تجلياً كاملاً على الأرض في محمد (ص) آخر أنبياء الدور الحالي من تاريخ البشرية))(٢٢)

ونلاحظ أن نظرية الإنسان الكامل قد أخذت من اهتمام المتصوفة معظمهم إن لم نقل جميعهم وهي مرتبطة بنظرية وحدة الوجود لأنها تعني أيضاً التجلي الإلهي في الإنسان الذي هو من حيث الكمال النسبي أكمل المخلوقات التي أبدعها الله. وما النبوة إلا مظهر من مظاهر هذا التجلي وهم يتمادون في هذا الأمر أكثر من ذلك فيرون أن التجلي الإلهي قد يتجاوز الأنبياء إلى الأولياء لأن النبوة مرحلة مؤقتة وظهور عابر إذا ما قيست بالولاية التي تعتبر دائمة في كل عصر وزمان حتى أن الغزالي الذي كان أكثر المتصوفة حذراً ألا يعبر أي تعبير يبعده عن جوهر الدين الحنيف وسنة الرسول الكريم (ص) فالغزالي يقول: ((فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال استحالت مجردة من المادة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منّا... بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال. فإن الأفكار والتأملات معدة للنفس نحو قبول الفيض)) (٢٣)

وهكذا نجد الغزالي الذي هاجم الفلاسفة والمتكلمين والباطنية نجده ينهج النهج الفلسفي ويقر بأن العقل الفعال يشرق على النفس الإنسانية وعلى قوتها العقلية التي تطمح دائماً إلى الوصول إلى الكمال.

وهو يفرق بين الخيال الذي هو تصور من التصورات الذهنية التي لا تنطبق أحياناً على الحقيقة وبين الصور الحقيقية التي تفيض من العقل الفعال هذا الجزء من النفس الكلية الفائضة عن العقل الأول أو عن الله، وهذا القول يوازي القول بالتجلي الإلهي الذي قال به الحلاج والسهروردي وابن عربي ومعظم المتصوفة بشكل أكثر جرأة وصراحة ولكن كما ذكرنا أن حذر الغزالي يدفعه لأن يبتعد في شرحه عن السيرة الأولى التي كان الغزالي قد ساهم فيها والتي اتصفت بأن

الغزالي وضع نفسه في مواجهة الفلسفة وفي مواجهة التأويل. ولكن هذا ما لم يعن الغزالي المفكر الإسلامي من أن يعود إلى الباب الذي أغلقه على نفسه أن يدخل من نافذته التي أطل منها على عالم الفلسفة والمعرفة والتأويل تحت شعار التصوف الذي دخله الغزالي ظناً منه أن أهل المعرفة يجهلون ما قام به سابقاً وما فعله لا حقاً.

إن عودة الغزالي إلى التأويل والفلسفة والتصوف الذي وسم به أو وسم نفسه به ليس إلا إقرار بحقيقة الإنسان الكامل الذي أخذ المعرفة عن العقل الفعال وذلك يفيض من العقل الفعال. ولو عدنا إلى إخوان الصفاء وخلان الوفاء في رسائلهم الموسوعية وما ذكروه عن فكرة الإنسان الكامل وأن الإنسان هو العالم الأصغر وأن العالم هو الإنسان الأكبر لتأكدنا من الصلة الوثيقة بينه وبين إخوان الصفا حيث خاطبوا الإنسان بقولهم شعراً:

أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وليس غريباً أن يتحدث المتصوفون عن فكرة الإنسان الكامل هذه الفكرة التي تصوغ حلم الإنسان منذ القديم وتطلعه نحو حياة دائمة وإذ هو يحلم بالخلود إنه يناجي الموجود الأكمل ((الكامل بذاته)) المطلق الذي هو عند المتصوفة الإنسان الأكبر أو العالم الأكبر.

ولقد أصبح مألوفاً عند أكثر المتصوفة رواية حديث قدسي عن الرسول (ص) يقول: ((إن الله خلق الإنسان على صورته)) ولعل هذا القول القدسي صيغة متكررة عن آيات من العهد القديم تقول: ((إن الله خلق الإنسان على صورة الرحمن)).

وإن كان الإنسان الكامل عند المتصوفة قد تجلى بآدم وآدم بمثل الصورة الإنسانية الأولى التي أبدعها الخالق.

ولكن آدم الجسد مكتوب عليه الفناء، لذا فإن المتصوفة تميز بين الإنسان كجسد، وهو يدخل في عالم الفناء لأنه يمثل وجوده هذا العالم المادي الذي أطلق عليه المتصوفة ومعظم الفلاسفة الإسلاميين وكذلك بعض الفلاسفة الإغريق اسم

عالم الكون والفساد لأنه عالم متبدل متغير وقابل للدخول في البرزخ أو في مرحلة العدم، وبين الإنسان الروح (آدم الروح) وهو جزء من عالم الخلود.

أوليس الإنسان مبشراً بالخلود ؟ فكيف يكون هذا الخلود إذا لم تكن النفس قادرة على العودة إلى أصولها الأولى التي كانت فيها.

فالاعتقاد الصوفي أن الإنسان قبل أن يكون جسداً كان نفساً وهذه النفس هي جزء من النفس الكلية ولا يمكن القول أنها جزء بطريقة الانقسام الانشطاري ولكن القول الدقيق لكلمة الجزئية مأخوذ من الفيض الذي يماثل الأصل، والفيض عملية دون أن يقع فيها الانقسام وهذا التكوين هو تماثل في الماهية وليس تماثلاً بالكامل أو بالصيغة الكمالية لأن الجزء لا يمكن أن يماثل الكل إلا إذا اتحد فيه، لذا فإن الاتحاد هو الصيغة الصوفية الواضحة لفكرة التماثل.

فالجزء يبقى ناقصاً إذا لم يتحد بالكل، ولكنه عندما يتحد بالكل يصبح كاملاً لأن صفة الكل دائماً تساوي صفة الكمال فالكمال كليٌّ والجزء صفة النقص فالجزئي يكون ناقصاً، ولا يكون الكمال نسبياً.

قال ابن عربي: ((أوقفني ربي بين يديه فقال من أنت ؟ فقلت: أنا العدم الظاهر)) فالفيض في رأي الصوفية مر بمراحل عديدة حتى وصل إلى الإنسان.

ولم يتوقف الفيض عنده وإنما ظل مستمراً حتى بلغ الإنسان الكامل وهو الحلقة المفقودة بين العالم الظاهر والوجود المطلق.

وعلى هذا الأساس فإن الإنسان موجود على هذه الأرض ليس لكي ينال النعيم والسعادة وإنما عليه أن يتطور ويمر بمراحل عديدة من التطور الروحاني بحيث يتمكن من إنتاج قيم روحانية متجددة باستمرار.

وعلى الإنسان أن يجدد في حياته ويطور فيها حتى يصل إلى المبدأ بحيث تصل النفس إلى مستقرها ومبدئها فالنفس أيضاً مرت بأشكال كثيرة قبل أن تحل

بالشكل الإنساني وعندما وصلت على هذا الشكل لا بد لها أن تعود أدراجها إلى مبعثها ومستقرها.

قال جلال الدين الرومي: ((ظهر الإنسان أول ما ظهر في عالم الجماد، ثم ارتقى إلى عالم النبات ثم إلى عالم الحيوان، ثم رفعه الباري تعالى إلى مصاف الإنسان، وهو في كل مرحلة يفقد ذكرى المرحلة التي تقدمتها، وهو أيضاً سيرتفع فوق مرتبته الحاضرة)) (٢٤)

وقال الجامي: ((متّ في عالم الجماد فنشأت في عالم النبات، ومت في عالم النبات، فنشأت في عالم الحيوان، وخلّفت الحيوان عني، فأصبحت إنساناً، فلماذا أخشى الموت، وموتي في عالم الإنسان يرفعني إلى عالم الملائكة، ثم إلى عالم لا يتصوره عقل بشر ثم أتحد بالامتناهي في الفناء كما كنت في البدء)) (٢٥)

٦ - **التجلي والفناء:**

والتجلي أول ما يعنيه أن يتجلى الله لمخلوقاته بها كلاً أو بعضاً. وقد اعتمدت الصوفية في هذا التجلي على سورة النور المشهورة عندهم في القرآن الكريم توضح صفة مشبهة لله بالنور قال تعالى: ((الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نورٍ، يهدي الله لنوره من يشاء.)) (٢٦) فقد مثل الغزالي التجلي في كتابه (المنقذ من الضلال): أن الله يقذف في القلب نوراً (٢٧).

وعندما يقذف الله في قلب عبده هذا النور نجد العبد قد انجذب إلى هذا النور وهذا الجذب يهيئ الأسباب التي تصل الروح بالله مباشرة وتسقط أمامها الحجب فيحصل الاتحاد.

وهذا الجذب نوع من السكر وفقدان الشعور وغياب عن سلطان الإرادة وقد عبر عنها المتصوفون بحالات: الفناء، والوجد، والسماع، والذوق، والشرب، والغيبة، والسكر.

قال الغزالي: ((الحمد لله الذي احرق قلوب أوليائه بنار حبه.. فلم يروا في الكونين شيئاً سواه.. إن سنحت لأبصارهم صورة عبرت إلى المصور بصائرهم، وإن قرعت أسماعهم نغمة سبقت إلى المحبوب سرائرهم وإن ورد عليهم صوت مزعج أو مقلق أو مطرب أو محزن أو مبهج أو مشوق او مهيج لم يكن انزعاجهم إلا إليه، ولا هربهم إلا بهم إلا به ولا قلقهم إلا عليه، ولا حزنهم إلا فيه، ولا شوقهم إلا إلى ما لديه.. منه سماعهم وإليه استماعهم.)) (٢٨)

أما الفناء فهو ذوبان النفس في نفس المحبوب. ويرى السهر وردي أن الفناء نوعان: ظاهر وباطن: ((فأما الفناء الظاهر فهو أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الأفعال ويسلب عن العبد اختياره وإرادته فلا يرى لنفسه ولغيره فعلاً إلا بالحق ثم يأخذ في المعاملة من الله تعالى بحسبه حتى سمعت أن بعض من أقيم في هذا المقام من الفناء كان يبقى أياماً لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجرأ له فعل الحق فيه.. والفناء الباطن أن يكاشف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات فيستولي على باطنه أمر الحق حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس.

وليس من ضرورة الفناء أن يغيب إحساسه، وقد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص.)) (٢٩)

وقد يشبه بعض الصوفية الفناء بحالة النير فانا الهندية في الفناء ولكن بعضهم يغالي في الفناء ويراه اتحاد بالله وحلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة الإنسانية وعبروا عن ذلك بما يسمى بالشطحات التي وردت على لسان الحلاج لقوله ((أنا الحق)) وقول البسطامي ((سبحاني)) ويرى الحلاج أن الإنسان من أصل إلهي ولولا ذلك لما أمر الله الملائكة بالسجود لآدم قال تعالى: ((وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين)) (٣٠)

ولكن بصرف النظر عن الشطح الصوفي فإن الصوفية جميعهم يعتقدون بفكرة الفناء والإتحاد ولكن يختلف كل منهم بالتعبير عنها ويتميز في تعبيره عن غيره ولعل ابن عربي الذي كان أهم صوفي كتب بجرأة وصراحة عن مسألة

الإنسان الكامل الذي لا يميز بينه وبين الله، لعل ابن عربي أخذ هذه الفكرة عن الحلاج كما يرى الدكتور أبو العلاء عفيفي في مقدمة كتاب " فصوص الحكم " لابن عربي فيقول: ((أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتاً، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتاً.

فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان، لا في الإنسان وحده، بل في الوجود من الموجودات، مرادفتان لصفتي الباطن والظاهر أو لكلمتي الجوهر والعرض.

والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها.

لذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهوراً لا يدانيه فيه موجود آخر على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق)) (٣١) وقال ابن عربي في الفص الآدمي: ((وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة.

ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال.

وما بقي إلا قابلاً والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس.

فالأمر كله منه، ابتداؤه، وانتهاؤه.. وإليه يرجع الأمر كله)) كما ابتدأ منه. فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم.

فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة وكانت الملائكة من بعض

فوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم ((بالإنسان الكبير.)) (٣٢)

نلاحظ مما تقدم وضوح ابن عربي في مسألة الفناء والاتحاد ومدى أهمية فكرة الإنسان الكامل الذي يعتبر صورته الظاهرة العالم الكبير وصورته الباطنة الله ذاته.

وعلى الرغم من كل هذا الوضوح فإن ابن عربي كان في عهده يلاقي كل احترام وتقدير لما كان يحمله من ثقافة عالية ولممارسته الطقوس الإسلامية التي كان العامة يرونها أساس التدين. ولكن أي تدين يريده الصوفيون.

٧ - الديانات ووحدتها في ديانة واحدة:

كانت الصوفية تعتقد أن لا فرق بين لديانات جميعها وعلى المؤمنين أن يهدموا ما بين هذه الديانات من فوارق وحفر، لتصبح كلها ديانة واحدة، لأن أصلها واحد. فذات الأصل الواحد لا تختلف مع غيرها من نفس الأصل.

وذكر ابن تيميه في نقده للصوفية أن بعض المتصوفين ثاروا على الأنبياء بشكل عام وعلى النبي محمد (ص) بشكل خاص، لأنه: ((أظهر الفرق ودعا إليه وعاقب من لم يقل به))(٣٣) وهكذا نجد أن ابن تيميه وكان من المتكلمين المتأخرين الذين اهتموا بالسلفية ودافعوا عنها أمام الأفكار التي اعتبرها دخيلة على الإسلام وغريبة عنه، ومنها الصوفية التي خرجت عن الإطار الإسلامي العام حسب رأي ابن تيميه لذا وضعها ابن تيميه في موضع الفرق والمذاهب التي كان قد كفرها ابن تيميه.

أما غولد تسيهر فيرى: ((ومهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام السني تقديراً عالياً فلغالبيتهم نزعة مشتركة إلى محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان، وعندهم أن هذه العقائد كلها لها نفس القيمة.)) (٣٤)

ولم يكن غولد تسيهر يقول ذلك عبثاً وإنما اعتمد في قوله هذا على ما ورد على لسان شيوخ الصوفية من معانٍ تسوق إلى هذا الرأي فمثلاً الحلاج يقول: (٣٥)

تفكرت في الأديان جداً محققاً ... فألفيتها أصلاً له شعب جمّا

فلا تطلبن للمرء ديناً فإنه ... يصد عن الأصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبر عنده ... جميع المعالى والمعانى فيفهما

فنرى أن الحلاج يساوي بين كل الديانات حتى أن الوثنية تعتبر في نظرهم ديانة من الديانات التي يجب أن ينظر إليها بعين الاعتبار وهذا الأمر ما كان ابن عربي يعبر عنه بقوله. (٣٦)

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان، ودير لرهبان

وبيت الأوثان، وكعبة طائفٍ والواح توراةٍ وصحف لقرآن

أدين بدين الحب أنى توجّهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

ويوضح ابن عربي ذلك أكثر مما نجده في شعره هذا بحسب رأي نيكلسن في كتابه ((الصوفية في الإسلام)) فيقول: ((ويرى ابن عربي أن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس يرون الشمس، والذين يعبدونه في الأحياء يرون أحياء، والذين يعبدونه في الجماد يرون جماداً، والذين يعبدونه وجوداً صمدانياً ليس كمثله شيء، يرون لا مثيل له.

فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل، فتكفر في البقية. فإن وصلت نفسك فقدت خيراً كثيراً.

لا بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح في الأمر، والله وهو موجود في كل زمان ومكان قادر على كل شيء لا تحده عقيدة واحدة)) (٣٧)

وهكذا نلاحظ أن الصوفية طرحت مواضيع كلامية جديدة لم تكن لتظهر عند الكلاميين الذين وقفوا أمام مشكلة الله أهو منزه أم هو مشخص ؟ وهل

صفاته خارجة عن ذاته أم أنها عين ذاته وهل العالم محدث أم قديم ؟ وما هي الغاية من وجود الإنسان كمخلوق متدين في هذا العالم ؟ فهل هو مريد أم مجبر والمتصوفة لم تكن لتتكر هذه القضايا ولا البحث فيها وتوضيح أبعادها الحقيقية ولكنهم أعادوها إلى الأصول التي انطلق منها الصوفيون في الحديث عن الله والعالم والإنسان وخلصوا إلى نتيجة واحدة أن كلاً من الله والعالم والإنسان هو حقيقة واحدة لا جدال فيها لها حدان متباينان ظاهر تعبر عنه الكثرة والصور المتعددة والمتباينة والمختلفة في الشكل واللون والبعد والعمق وغير ذلك من الميزات الشكلية والتي يعبر عنها الفلاسفة تحت اسم الماهية.

وحدٌ باطن تذوب فيه كل الصفات والفوارق فتجعله كلاً متماسكاً يمكنك أن تسميه الحق أو الله أو الإنسان الكامل أو العالم الأكبر بحسب رؤيتك الباطنية له، وبحسب ما يتجلى لك في نفسك. وقد تغوص الحرية بالجبرية فلا تسمح لك الظروف أن تميز بين ما هو حر وما هو جبري.

لأن الأمر يصبح إلزاماً ذاتياً من داخلك يلزمك بالانتماء وكما يسميه الفلاسفة الحديثون بأنه الأمر المطلق الذي لا يمكنك مخالفته لأنه ينبع من ذاتك التي لا تستطيع مخالفتها.

فهارس ومراجع وحواشي الفصل الثاني من الباب الثالث

التأويل الصوفي وعلم الكلام

١ - معراج السالكين: الغزالي صفحة ١٠

٢ - روضة الطالبين: في مجموعة " فرائد اللآلئ "، الغزالي ص ٢٠٢ -٢٠٣

٣ - كتاب الطواسين: الحلاج

٤ - إنشاء الدوائر والجداول: محي الدين بن عربي. تحقيق يوسف فطوم ص٢٩

٥ - نفس المصدر السابق ص ٣٠

٦ - نفس المصدر السابق ص ٦٥

٧ - الطواسين: الحلاج

٨ - إنشاء الدوائر والجداول: محي الدين بن عربي. تحقيق يوسف فطوم ص٤٣

٩ - فلسفة التصوف السبعيني: د. ياسر شرف

١٠ - نفس المصدر السابق

١١ - العارف بالله أبو العباس الموسي: د. عبد الحليم محمود

١٢ - نفس المصدر السابق

١٣ - سورة الحجر (آية ٨٥)

١٤ - الصوفية في الإسلام: نيكلس ص ٨١

١٥ - التصوف وفريد الدين العطار: د. عبد الوهاب عزام ص ٨٠ -٨١

١٦ - رسالة الأحدية: محي الدين بن عربي (الرسائل)

١٧ - ثلاثة حكماء مسلمين: سيد حسين نصر (هامش ٥٧)

١٨ - فصوص الحكم: محي الدين بن ربي: "مقدمة الدكتور أبو العلاء عفيفي"

١٩ - المتصوف السبعيني: د. ياسر شرف

٢٠ - الرسائل: ابن سبعين (م. ث)

٢١ - ثلاثة حكماء مسلمين: سيد حسين نصر

٢٢ - نفس المصدر السابق

٢٣ - معارج القدس: الغزالي ص ١٣٨

٢٤ - تاريخ الفلسفة العربية: د. حنا فاخوري – خليل الجر

٢٥ - نفس المصدر السابق

٢٦ - سورة النور (آية ٣٥)

٢٧ - المنقذ من الضلال: الغزالي

٢٨ - أحياء علوم الدين: الغزالي جـ ٢ ص ٢٣٦

٢٩ - عوارف المعارف: السهر وردي جـ ٤ ص ٣٨٠ وبعدها

٣٠ - سورة البقرة (آية ٣٤)

٣١ - فصوص الحكم: (المقدمة): أبو العلاء عفيفي

٣٢ - نفس المصدر السابق: ابن عربي ص ٤٩

٣٣ - رسائل ابن تيميه جـ ١ ص١٤٨

٣٤ - العقيدة والشريعة: غولد تسيهر

٣٥ - ديوان الحلاج

٣٦ - ترجمان الأشواق: محي الدين ابن عربي

٣٧ - التصوف في الإسلام: ينكلسن

الفصل الثالث

التأويل الصوفي ومشكلاته

إن يكن علم الكلام قد خطا خطوة لا بأس بها في سبيل عقلنة الدين وربطه بالمقاييس المنطقية والفلسفية حتى وصل الكلاميون إلى مرحلة تأويل النص إذا ما شعروا أنه يخالف المقاييس المنطقية بحيث ينسجم معها، لذا كان عامة المسلمين غير مرتاحين لعلم الكلام وهاجمه البعض وهاجم الفلسفة التي اعتقدوا أنها تقف وراءه ولكن الحق يقال أن علم الكلام فضل التجديد في الشريعة التي لا يمكن عزلها عن مقومات الحياة الأخرى التي تخضع للتجديد والتطوير باستمرار، وإن فكرة النص الإلهي ظلت دائماً مقدسة رغم الانسياق وراء التأويلات العقلية لهذا النص. لأن جميع التأويليين مسلمين ومسيحيين ويهود كانوا يعتبرون النص الإلهي على أساس أنه لا يتبدل ولا يتغير لأن كلام الله المنوه لا يعتريه التغير والتبدل كبقية الظواهر الطبيعية لأن النص وإن كان أحياناً يشير إلى ظاهرات طبيعية إلا أنه يظل بعيداً عن تأثيراتها المباشرة.

وعلى ما يبدو أن الصوفية أدركت خطورة الخوض في القضايا الكلامية لأنها لا ترضي العامة من المسلمين وتظل رهينة القضايا الفلسفية التي لا تعبر عن الحالة الصوفية التي يعتقد الصوفيون أنها حالة متقدمة على الفلسفة وبديلة لها.

لذا كان بعض الصوفيين أكثر جرأة من الكلاميين ومن الفلاسفة لتجاوزهم الحدود المنطقية إلى المعرفة الحدسية المباشرة، وهذا ما جعلهم عرضة للنقد من الجميع.

والصوفية باستخدامها الزهد والانزواء في مراكز الانعزال الصوفي أما في المساجد والأديرة أو الخانقانات كما سميت مراكز نشاطهم كسبت نوعاً ما

أرضى عامة المسلمين ، وأصبحوا ينظرون إليهم على أساس أنهم أولياء أختارهم الله وأدخل في قلوبهم نوره وخصهم بما كانوا يدعونه بالكرامات التي كانت تروى عن معظم شيوخ الصوفية ، وكان يعتقد أن هذه الكرامات تشبه المعجزات لدى الأنبياء والرسل ، ولكن على ما يبدو كانت عبارة عن الاستخدام السحري الذي كان يرافق الكرامات مما جعل الناس يعيدون النظر جدياً بصدق الانتماء الديني لأكثر المتصوفين.

ونحن لا يهمنا من بحثنا ذلك لأنه يظل خاضعاً للتأثيرات الجانبية التي تؤثر في مثل هذه الحالات ولاعتقادنا أن الحالة الدينية هي حالة فردية لا يدركها غير الفرد ذاته ولا يستطيع أن يحكم على صدقها أو عدمه.

إن ما يهمنا من دراستنا لهذه المسألة عرضها بإحكام وبدقة تجعلنا نفهمها ونستطيع إفهامها للآخرين.

ونحن نخطئ كثيراً إذا أصدرنا حكماً على الحلاج كما حكم عليه قضاته أو على السهروردي أو على ابن عربي أو الغزالي وهم كانوا في سيرتهم السلوكية مثالاً يحتذى في الزهد والعبادة والصدق والشجاعة وإذا كانت السير الخيالية التي نسجها الناس عن هذه الشخصيات وعن أعمالهم الخارقة وكراماتهم ، وغيرهم كثيرون من شيوخ الصوفية فإن هذا يدل على أن العامة كانت تنساق إليهم وإلى أفكارهم بدون إرادة وتمنحهم الثقة المطلقة ودلالة ذلك هذا السلوك الذي أشرنا إليه من الزهد والتعبد.

حتى أن البعض اعتبر الشطحات التي نسبت إليهم أو إلى معظمهم مبررة ومقبولة على أساس قربهم من المعبود ومن المحبوب.

ولكن هل كانت تأويلاتهم جميعها مقبولة وتستحق التقدير والعرفان ؟.

هذا الأمر ظل مصدر خلاف عند أكثر المفكرين المسلمين الذين اختلفوا بالحكم على النهج الصوفي.

هل فهم المسلمون مقاصدهم الدينية والسياسية والفكرية ؟

وهل رضي الكلاميون والفلاسفة منهجهم العرفاني القائم على الحدس ؟

وهل استطاعوا أن يطرحوا حلولاً جديدة لمشكلات التأويل التي انتهجوها ؟

كل هذا سندرسه ونتعرف عليه من خلال التراث الضخم الذي خلفوه في الأدب والشعر والفلسفة والدين.

ويمكن القول أن الصوفية سيطرت على العقل طيلة عهود انحطاط الدولة العربية الإسلامية وظهور المماليك والأتراك العثمانيين الذين تبنوا وشجعوا ظاهرة التصوف وبنوا لهم الخانقاهات والمساجد الخاصة بهم. وقد بدأ السلطان سليم الأول بذلك عندما احتل سوريا ومصر وأمر ببناء ضريح الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي و بناء مسجد كبير بجانبه و اهتم السلاطين العثمانيون بعده جميعاً بمسألة التصوف و ظهر الشيوخ و مريدوهم الذين كانوا يقومون باستمرار و في أوقات عديدة بمظاهر التصوف العلني ونمت الطرق الصوفية التي كانت عبارة عن مدارس صوفية و مناهج تربوية و تحولت هذه الطرق إلى مظاهر شعبية يقوم الشيخ و حوله مريدوه ببعض الكرامات التي يتناقلها الناس و تبقى شاهداً على ورع الشيخ و قدرته و اتصاله بعالم الغيب و كثيراً ما تحصل المنازعات بين الشيوخ أعني شيوخ الطرق و تحصل أحياناً الفتن التي قد تترك آثارها السلبية على المجتمع و الناس ٠ وقد يتساءل البعض عن سبب تشجيع الأتراك العثمانيين لهذه الظاهرة و ليس من جواب إلا أن العثمانيين يريدون من هذا الأمر أن يشغلوا المجتمع الذي يحكمونه بمثل هذه الحوادث و هذه الظواهر ٠

و قد ظهرت أعياد جديده يحتفل بها الشيوخ و المريدون (١) مثل عيد المشايخ وعيد الأسرار وخميس المشايخ و غير ذلك من الأعياد التي تعتبر تظاهرات عامة يجتمع حولها الناس و ينشغلون فيها و تظهر فيها الفتوات التي يقوم بها الشباب المؤمن ورأى الشيخ كضرب الشيش و غيرها من الألعاب التي قدر البعض أنها ألعاب سحريه دخلت على التصوف الإسلامي فأخرجته عن طبيعته الفكرية التي

بني عليها و التي ساهم بها عدد من مفكري التصوف و كانت مدرسة فلسفية تمكنت من الاستمرار و التأثير في الفلسفات التي جاءت بعدها . و لكن هذه الموجة من التظاهرات العفوية و العامة بدأ يخبو تأثيرها و تكاد تكون قد زالت في هذا العصر و إن بقي قسم منها فهي في المناطق الأكثر شعبية و الأكثر تخلفاً و عاد التصوف إلى قيمته الأولى كفلسفة متكاملة كانت في وقت من الأوقات حلاً للصراع الفلسفي بين مجمل المدارس الفلسفية.

وإذا عدنا إلى بحثنا ودرسنا أهم المشكلات التي أثارها علم التأويل عند المتصوفة والتي كان بعضها سبباً في هلاك بعضهم لما كان هذا الأمر خطيراً في التصريح به أمام العامة.ومعظم المتصوفة كانوا حريصين على أن يكون تأويلهم غير قابل للتداول وأن يكون محصوراً بين عدد محدد وخاص من العلماء والمفكرين.

وهم وحدهم المخولون بالتأويل دون غيرهم ، لأنه لا يمكن التأويل الخاطئ ولا يجوز أبداً ، وإذا تساءلنا عن أهم القضايا التي أثارها التأويل عندهم وكان مثار اهتمام الدارسين:

مشكلة الله: فلقد احتار المتصوفة وجالوا جولات كثيرة في هذه المشكلة وكانت مدعاة لتفكير بعضهم لأنهم كما قال بعض الدارسين: أنزلوا الله من علياء سمائه ليكون بينهم وليعيش معهم وخلطوا بين العالم وبين الله.

على أساس أن الجوهر لا يمكن أن ينقسم ، واعتبروا أن للعالم باطناً هو الله وظاهراً هو الأشياء ، فالذي لا ينقسم هو الله ، والذي لا يتجسد هو الله ، والذي يظل منزهاً دائماً هو الله ، ولكن الله الذي يتجلى في العالم كلاً أو جزءاً لكي يبرهن بذاته عن وجوده.

فالتجلي صفة بارزة من صفاته جل جلاله. وإن تجليه: في صورة الإنسان الكامل لأن الإنسان هو الموجود الناطق الذي أعتبر بعقله وبنطقه سيد الطبيعة. وإن الرمز القرآني يشير دائماً إلى القدرة الإلهية في التجلي فخلق الله لآدم كان بهدف منه هو

أن يجعله خليفة في الأرض وهذه الخلافة أول قاعدة من قواعد التجلي الإلهي.

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل عند ابن عربي: ((وإذا كانت الحقيقة المحمدية كما أسلفنا تمثل وسطاً بين الذات الإلهية والعالم، فالصورة الإنسانية تمثل المجلى الأول والصورة الكاملة لهذا الوسيط فالإنسان بهذا الفهم برزخ جامع بين الحقيقة المحمدية والعالم (فلما كان له هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته فصحّت له الخلافة وتدبير العالم وتفصيله) (٢).

والمقصود بهذا الإنسان الجامع الإنسان الكامل الخليفة أو القطب.

وإذا كانت الحقيقة المحمدية مرتبة خيالية برزخية في عالم البرزخ الأعلى، فالإنسان الكامل يمثل صورة هذه المرتبة، وهو بذلك يوازي الحقيقة المحمدية، كما يوازي حقائق الألوهة في نفس الوقت لأنه يمثل جمعية الأسماء الإلهية.

ويعتمد ابن عربي والمتصوفة عموماً على حديث ينسبونه إلى النبي يقول: ((إن الله خلق آدم على صورته)).

وليست الصورة التي خلق عليها آدم صورة بالمعنى الحسي الغليظ، بل ابن عربي يفهم الصورة على أساس أنها الحقائق الإلهية، أو الصورة الأزلية للإنسان في علم الله القديم.

فإذا عاد الضمير على آدم كان المعنى صورة آدم في علم الله.

والذي يهمنا هنا أن مفهوم الصورة نفسه يؤكد التغاير بين أصل مفترض وصورة.

وهذا المفهوم من جانب آخر – يردنا إلى مفهوم المتمثل الإلهي في صور العالم، ويرتد بنا من ثم إلى الخيال المطلق.)) (٣)

نجد أن مفهوم الإنسان الكامل الذي اعتبره المتصوفة خليفة الله في الأرض والذي دعوه ((بالقطب)) لا يقف عند هذا الحدّ من المعاني الروحانية التي تقودنا

على فهم معنى الألوهية المشابهة لمعنى الإنسانية على الأقل بالصورة وإنما تحدث تجاوزات غريبة عبر عنها المتصوفة تعبيراً غريباً عن واقع الدين وبعيداً عن التذلل والخضوع الإنساني باعتباره مخلوقاً للخالق الذي خلقه وأبدعه ومنحه كل ما يريد.

هذا الأمر الذي اعتبره الدارسون فرقاً جوهرياً بين التصوف وبين الإسلام الحنيف.

يقول آسين بلاسيوس في كتابه: ابن عربي حياته ومذهبه: ((وابن عربي في هذه المسألة يسير وفقاً للمنهج المشتبه الذي يميز كل الصوفية تقريباً: فمن ناحية نجد التجربة الوجدية ، تجربة الفناء ، التي تقوم في أساسها على الاتحاد بالله ، تضطر إلى استخدام عبارات توحي بالحلول ، ومن ناحية أخرى ، نجد أن العقيدة السنية في الإسلام ، وهو يؤمن بها إيماناً من العسير المشاحنة فيه تلجئه إلى تصحيح هذه العبارات الغليظة بتحفظات تتفاوت في الصراحة والالتواء.

والحلول (وحدة الوجود) ، ونصفه صدوري ، ونصفه محايث ، وفيه يقوم مذهبه في الدين وفي الكون. قد مهد الأسس الميتافيزيقيه لهذا المذهب في الاتحاد ، فإذا كان العالم يصدر عن الله ، والمخلوقات هي علامات وآثار وتجليات له ، وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة ، هي الحقيقة الإلهية ، وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة ، هي الحقيقة الإلهية ، وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هي بمثابة أعراض لها ،فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود ينبغي أن يكون المطلب الأسمى للتصوف: فالنفس ، بعودة مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله ، الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي.

وحين تشعر بأنها هي والمبدأ واحد تصبح بغير تحفظ (٤):

((فما ثمّ إلا الله ما ثمّ غيره وما ثمّ إلا عينه وإرادته (٥)))

وللاتحاد بالله صيغة عرف بها المتصوفة وأوضحوها جميعاً وها هو ابن عربي يعبر عنها خير تعبير بقوله: ((الاتحاد ، وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب،

وذات المحب عين ذات المحبوب (٦))) ويقول آسين بلاسيوس:

((إن الإنسان الكامل الذي فيه تتحقق هذه الهوية باستمرار ، هو النور الإلهي المتجسد في آدم ، وبعده في سائر الأنبياء حتى النبي محمد (صلعم) وكان آدم أول تجل موضوعي للطبيعة الإلهية ، وقبل وجوده الزمني على الأرض ، وجد سابقاً وجوداً سماوياً أزلياً أبدياً ، على مثل (النوس) (العقل) في الأفلاطونية المحدثة (واللوغوس) عند الغنوصيين ومحمد (صلعم) وهو التجلي (التجسد) الخير لهذا النور ، هو الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهي للناس كافة وللأولياء خاصة(٧).))

فمشكلة الله تابعة للتصور الإنساني فكيف يتجلى الله للإنسان المؤمن يكون حقاً هو الله وهنا لا نجد فرقاً بين المؤمنين من جميع الديانات الموحدة منها والوثنية منها فكيفما يتجلى الله لعبده يقوم هذا العبد بأداء الفروض إليه وبما أن العالم هو صورة الله فهو إنسان أكبر ، والإنسان بدوره يكون عالماً أصغر.

وفكرة الإنسان الأكبر والعالم الأصغر فكرة سبق أخوان الصفا المتصوفة فيها فلقد تحدثوا بالتفصيل عنها واعتبرت إحدى نظرياتهم التي عرضوها في رسائلهم وابن عربي الشيخ الأكبر للصوفية يقول: ((كل ما يتصوره المتصور فهو عينه ، فإنه ليس بخارج عنه ، ولا بد للعالم أن يكون متصوراً للحق على ما يظهر عينه.

والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم ، فإنه الإنسان الصغير ، وهو المختصر من العالم الكبير.. فخرج آدم على صورة الاسم الله إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية... والعلم تصور المعلوم ، والعلم من صفات العالم الذاتية ، فعلمه صورته ،وعليها خلق آدم ، فآدم خلقه الله على صورته.

وهذا المعنى لا يبطل لو عاد الضمير على آدم ،وتكون الصورة صورة آدم علماً ، والصورة الآدمية حساً مطابقة للصورة.

ولا يقدر يتصور هذا إلا بضرب من الخيال يحدثه التخيل وأما نحن وأمثالنا فنعلمه من غير تصور و لكن كما جاء في الحديث ذكر الصور علمنا أن الله إنما أراد خلقه على الصورة من حيث إنه يتصور لا من حيث ما يعلمه من غير تصور فاعتبر الله في هذه العبارة التخيل))(٨) يتابع ابن عربي شرحه عن فكرة الإنسان الكامل ذي الصورة الإلهية فيقول ·(و هذا الإنسان الفرد يقابل بذاته الحضرة الإلهية و قد خلقه الله من حيث شكله و أعضاؤه على جهات ست ظهرت فيه فهو في العالم كالنقطة من المحيط · و هو من الحق كالباطن و من العالم كالظاهر و من القصد كالأول و من النشء كالآخر، فهو أول بالقصد آخر بالنشء وظاهر بالصورة وباطن بالروح.

كما أنه خلقه الله من حيث طبيعته وصورة جسمه في أربع فله التربيع من طبيعته إذا كان مجموع الأربعة أركان.

وأنشأ جسده ذا أبعاد ثلاثة من طول وعرض وعمق ، فأشبه الحضرة الإلهية ذاتاً وصفات وأفعالاً (٩).))

نجد ابن عربي في هذا القول يوضح عدة جوانب في الإنسان، فهو لا ينكر فكرة الخلق الإلهي ولكنه يرى في هذا الخلق صيغة واضحة للظاهر والباطن فهو في الظاهر صورة جسد بشري وهو في الباطن نفس إلهية النشأة وبما أنه عالم أصغر ففيه يتمثل العالم من حيث كونه ظاهراً متكبراً متجزئاً متعدداً ومن كونه باطناً تتربع النفس فيه وتتوضع بكله دون ظهور فكل ما يظهر يكون عالماً وكل ما يبطن أو يختفي فهو إلهي.

و نجد ابن عربي و برمز ذكي يقول بالفلسفة السبعية التي قال بها إخوان الصفا من قبل حيث يركز على سبعية الأشياء و سبعية الخلق الإنساني فهو يرى أن التربيع و هو عدد مقدس أيضاً عند ابن عربي و السبعية. لأنه جزء منها – بشكل الطبيعة البشرية الجسدية منها و النفسية · لأنها تدل على الأركان الأربعة التي منها الإنسان و يضيف إليها الأبعاد الجسدية المكانية التي يمتد فيها جسده و

هي الأبعاد الثلاثة ٠ الطول و العرض و العمق و العناصر الأربعة التي جبل منها و الأبعاد الثلاثة التي امتد فيها جميعاً تشكل العدد سبعة الذي كان له أثر بعيد في الفلسفة السبعية عند إخوان الصفا والإسماعيلية ونحن نستعرض فكرة الإنسان الكامل هنا من ابن عربي من بين المتصوفة لأنه الأكثر وضوحاً والأكثر ثقافة وقدرة على عرض أفكاره دون أن يجد فيها المتقولون لبساً أو خروجاً عن النصوص. وهو يقول أيضاً في فكرة الإنسان الكامل الخليفة الإلهي في الأرض: ((فالإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلاً من الحق ، ولهذا سماه خليفة وما بعده من أمثاله خلفاء له. فالأول وحده هو الخليفة الحق ، وما ظهر عنه من أمثاله في عالم الأجسام ، فهم خلفاء هذاالخليفة وبدل منه في كل أمر يصح أن يكون له (١٠).))

وهنا يشرح ابن عربي فكرة الخلافة الإلهية ليبيح للصوفي الذي يدعي الولاية من الله أن يشطح فيما يشطح. وأن يتقول ما يريد لأن الخليفة يحل في مكان الأصيل.

فإذا كان الأصيل باطناً كان الخليفة ظاهراً وإن الخلافة تتبعها خلافة وهكذا يبقى الإنسان سيد هذا العالم أصالة وخلافة.

ولكي لا يقع ابن عربي ومعه معظم المتصوفة في ثنائية الله والعالم نجده يلح على أن مسألة الإنسان والله مسألة واحدة لا ثنائية فيها إذا ما كنا قد اعتبرنا أن الإنسان هو صورة الله لأنه هو العالم الأصغر، وإن هذا ظاهره، أما باطنه فهي النفس و هي الفيض من الله و المزروعة في الإنسان ٠

و يعبر ابن عربي عن هذه المسألة بقوله ٠(إن العبد هو عبد لذاته و لكن لا تعقل له عبوديته ما لم يعقل له استناد إلى سيد و الرب رب لذاته و لكن لا تعقل له ربوبية ما لم يعقل له مربوب هو مستنده فكل واحد سند للآخر فالمعلوم أعطى العلم للعالم فصيره عالماً و العلم صير المعلوم معلوماً ٠

و من حيث ارتفاع هذا الذي قلناه فلا عالم و لا معلوم و لا رب و لا مربوب و

ليس الأمر إلا عالم و معلوم و رب و مربوب و هو الذي عليه الوجود فليتكلم بما أعطاه الوجود و الشهود و ليترك وهميات الجائز العقلي) ٠

نجد في هذه الجدلية بين الله و الإنسان الصيغة الصوفية التي توحد بين الله و الإنسان كظاهر و باطن فالله رب للناس فقد خلق الناس على صورته لكي يصبح رباً لهم ٠

و الناس موجودون أيضاً لكي يوحدوا الخالق و يقروا له بالقدرة على الخلق و الإبداع و هنا تكمن حاجة الناس لله و حاجة الله للناس و هذه الحاجة هي سبب الخلق ٠

و يوضح ابن عربي ذلك بقوله في الإنسان و الله ٠(و هو الفصل الذي يكون بين الحق و الإنسان الكامل فإن هذا الفصل أوجب تميز الحق من الخلق فينظر بما هو أليق و موضعه ضرب المثال الظل الذي في الشخص الممتد عنه الظل الممدود فالظل القائم به بين الشخص و الظل الممدود المنفصل عنه ذلك هو البرزخ و هو بالشخص القائم به ألصق فهو به أحق فبالحق ميز الخلق لا بالخلق يميز الحق عنه لأن الخلق متلبس بنعوت الحق و ليس الحق متلبساً بالخالق و لذلك كان ظهور الخلق بالحق ولم يكن ظهور الحق بالخلق لكون الحق لم يزل ظاهراً لنفسه فلم يتصف بالافتقار في ظهوره إلى شيء كما اتصف الخلق بالافتقار في ظهوره لعينه في عينه إلى الحق ٠

و نريد بالخلق هنا الإنسان الذي له المثلية لا غيره فإن هذا الفصل وقع بين المثلين فللفصل حكم المثلين بلا شك لأنه يقابل كل مثل بذاته و لولاه لما تميز المثل عن مثله)(١٢)

و هنا يشرح ابن عربي الحاجة الإنسانية و الحاجة الإلهية فينفي أن يكون الله بحاجة للناس بقدر حاجة الناس له لأن الله يمكنه الاستغناء عن الناس ولكن الناس لا يمكنهم الاستغناء عن الله.

وإن الشبلي يعبر عن وجده وقربه من الله وإنه أينما تلفت يجده بقربه فيقول:(١٣)

ذكرتك لا أني نسيتك لمحة ... وأيسر ما في الذكر ذكر لساني

وكدت بلا وجد أموت من الهوى ... وهام عليّ القلب بالخفقان

فلما أراني الوجد أنك حاضري ... شهدتك موجوداً بكل مكان

فخاطبت موجوداً بغير تكلم ... ولاحظت معلوماً بغير عيان

والمشكلة عند الصوفية تكمن في فهمهم للجوهر الذي هو أساس الوجود بشكل عام وكل شيء في العالم هو الجوهر فهو الواحد وهو المطلق.

ومنه صدر كل شيء فهو مبدع الأشياء وهو وإن تعددت الصور والأشكال فهو يبقى واحداً.

وهذه المشكلة لا يمكن قياسها بالمقاييس الشرعية التي قد تتجاوزها تجاوزاً كبيراً لأن المقاييس الشرعية خاضعة للأصول الدينية الأولى التي لا يمكن أن توحد بين الله والعالم كما فعل المتصوفة لأن هناك فرقاً كبيراً بين المطلق في الديانات السماوية وبين العالم الذي هو من إبداع المطلق.

والصوفية ترى أن الله والعالم شيء واحد كما ذكر أكثرهم وينكرون أن يكون هناك شيء وراء هذا العالم على أساس أن كل ما تراه فهو الله إن لم يقولوا يدل عليه ، وهذا عندما يشعرون أن ذلك يتجاوز الحدود الشرعية ، لأن السلفيين يفصلون بين الله والعالم ويرون أن الله الذي أبدع العالم لا يمكن أن يسكن فيه.

ولا بد أن يكون خارجاً عنه. والصوفية لا تنكر إبداع الله للعالم وهي تجمع على أن الله أبدع العالم وسكن فيه لأنه لو كان خارج العالم الذي أبدعه لكان وجوده وجوداً خيالياً لذا فإن المتصوفة يفتون بفتوى التجلي الإلهي بعالمه وبوجوده قريباً من مخلوقاته ودون أن يكون له تحديد في المكان أو الزمان ، لأن الله هو

الزمان والمكان ، والزمان والمكان هو العالم فالعالم صورة الله ورمز من رموزه ودليل وجوده.

ولا نستغرب أن متصوفاً مثل الغزالي الذي كان قد هاجم الفلسفة وعارض التأويل أن يكتب في رسالته مشكاة الأنوار ما يشير إلى أن الله هو نور العالم وهو يعتمد على سورة النور قال تعالى: ((الله نور السموات والأرض)) ويعتبر أن هذا النور يسطع على العالم ويسطع في نفوس الأنبياء والأولياء.

يقول الغزالي تحت عنوان: ((في بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له)): ((وبيانه بأن يعرف معنى النور بالوضع الأول عند العوام ، ثم بالوضع الثاني عند الخواص ، ثم بالوضع الثالث عند خواص الخواص. ثم يعرف درجات الأنوار المذكورة المنسوبة إلى خواص الخواص وحقائقها لينكشف لك عند ظهور درجات أن الله تعالى هو النور الأعلى الأقصى ، وعند انكشاف حقائقها أنه النور الحق الحقيقي وحده لا شريك له فيه)) (١٤) ويقول في مجال الظاهر والباطن ويما يفيد أن النور الإلهي هو باطن الأشياء والنور الذي ينبعث من العالم كالشمس والقمر هو الظاهر.

يقول الغزالي: ((فقد فهمت من هذا أن العين عينان: ظاهرة وباطنة: فالظاهرة من عالم الحس والشهادة والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت. ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الإبصار إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة ، والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة. والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله تعالى المنزلة))(١٥). وهو يبرئ ساحة أهل الشطح في شطحاتهم لأنهم برأيه وصلوا إلى الحقيقة بعد عروجهم إلى سمائها فيقول: ((العارفون – بعد العروج إلى سماء الحقيقة –اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق.

لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً و منهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً.

وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحصنة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه و لم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله و لا لذكر أنفسهم أيضاً فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم (أنا الحق) و قال الآخر (سبحاني ما أعظم شأني)و قال آخر (ما في الجبّة إلا الله).

و كلام العشاق في حال السكر يطوى و لا يحكى.فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في فرط عشقه (أنا من أهوى و من أهوى أنا).

و لا أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها و لم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة فتجده بها ،و يرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفاً و رسخ فيه قدمه استغفر و قال:

رق الزجاج و راقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر و لا قدح و كأنما قدح و لا خمر

فالغزالي نجده يؤول سورة النور تأويلاً خاصاً به فقد فهمها على أن الله يهدي لنوره من يشاء. فيرى الغزالي أن هذه الهداية تتم على خمس درجات و هي:

١. الروح الحساس الذي يدرك المحسوسات و هو موجود في الصبي و البالغ.

٢. الروح الخيالي و هو الذي يتلقى ما توره الحواس و يخزنه في خزانته.

٣. الروح العقلي الذي يدرك المعاني المجردة عن الحس و الخيال وهو جوهر الإنسان،و مدركاته المعلومات الضرورية الكلية.

٤. الروح الفكري أو النظري وهو الذي يدرك العلاقات المنطقية بين الأفكار و ينتقل من المقدمات إلى النتائج.

٥. إلـروح القدسـي النبـوي ،و هـو للأنبيـاء و الأوليـاء خاصـة ،و فيـه تتجلـى لـوائح الغيب، وهـو المشار إليه بقوله تعالى (و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا).

و في هـذه الـدرجات الخمـس نجـد الغزالـي يشـرح آيـة النـور فهـي تـبين خمـس درجات:المشكاة ، والزجاجة ، و المصباح ، والشجرة ،و الزيت.

و يعلق الدكتور أبو العلاء عفيفـي على ذلك فيقـول في مقدمـة كتـاب مشـكاة الأنوار:(و الآن ما صلة كل هذا بالآية التي تصف الله بأنه نور السموات و الأرض و تمثل لهذا النور بهذه الصورة الرمزية المعقدة ؟ إن هذا التأويل الذي وضعه الغزالي لا يستقيم في نظري إلا إذا فهم الآية فهماً خاصاً فقرأها علـى النحـو الآتـي (الله نـور السموات والأرض ، مثل نوره المتجلي في الإنسان كمشكاة فيها مصباح ،المصباح في زجاجـة.الخ.... و بـدون هـذه الإضـافة تنقطـع الصـلة بـين تأويـل الغزالـي و الآيـة الكريمـة. و علـى أسـاس هـذا الافـتراض نسـتطيع أن نفهـم مـا يـذكره الغزالـي مـن مراتب الأرواح في الإنسان و هـي – المراتب الخمـس السـالفة الـذكر –لأنـه يعتبرهـا أنواعاً من الأنوار الإلهية المختلفة الدرجات ، مقتبسـة مـن نـور الأنـوار (الله) و أن الله تعـالى قـد ضـرب لهـا أمثلـة مـن العـالم المحسـوس بالمشـكاة و الزجاجـة و المصـباح و الشـجرة و الزيت. أمـا لمـاذا قصـر الغزالـي التشـبيه الـوارد في الآيـة علـى النـور الإلهـي الظاهر في الإنسان دون سائر المخلوقات مـع أنهـا تـنص علـى أن الله نـور السـموات و الأرض ، أي نـور كـل مـا في الوجـود مـن أعـلاه إلى أسـفله ، فـذلك لأن الإنسـان في نظره هو الموجود الوحيد الذي يتجلى فيه النور الإلهي في جميع مراتبه في حين أنـه لا يتجلى في غير الإنسان إلا في بعض المراتب. من أجل هذا اختص الله الإنسان مـن بـين الخلق بأنه الموجود الـذي خلقـه الله علـى صـورته و أنـه وحـده الـذي اسـتحق الخلافـة عن الله. و يرى الغزالي أن الحديث الشريف:(إن لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره) وهو أيضاً يقسم المحجوبين على ثلاث درجات

١. المحجوبون بالظلمة المحضة.

٢. المحجوبون بنور مقرون بظلمة.

٣. المحجوبون بمحض الأنوار.

هؤلاء هم المحجوبون الثلاثة الذين شرح الغزالي وضعهم واعتبرهم بعيدين عن الرؤيا الصحيحة الصادقة للنور لأن هذه الحجب هي التي حالت بينهم و بين الحقيقة الناصعة التي تنورت بنور الأنوارو الغزالي بذلك يشرح الحديث الشريف و هو يبين الحجب السبعين هذه الحجب التي بها حجب الله وجهه عن كل من يحاول إدراكه و هذه الحجب التي اختصرها الغزالي بثلاثة ذكرناها و قد احتار دارسو الغزالي في عدد هذه الحجب هل هي سبعة ؟ أم هي سبعون؟ أم هي سبعمائة ؟ أم سبعة آلاف ؟ و هو هنا يركز على العدد سبعة الذي اعتبره الصوفيون أيضاً عدداً مقدساً و قد ذكرنا ذلك عند ابن عربي الذي شرح ذلك تفصيلاً كما ذكرنا سابقاً و أن هذا الرأي ربما كان قد أخذ به إخوان الصفا في بحثهم في العدد وما أظهروه من الأعداد المقدسة و خاصة العدد سبعة حيث سميت فلسفتهم بالفلسفة السبعية و السبعية نعت ألصق بالإسماعيلية التي اعتبرت أيضاً أن العدد سبعة عدد مقدس يدل على سباعية الخلق و الكون فقد خلق الله الكون في سبعة أيام و جعل الأسبوع سبعة أيام و الحواس في الإنسان سبعة إذا أضفنا إلى الحواس الخمس ملكة العقل و الفنطاسيا أوما دعي بالحس المشترك أو الحاسة السادسة.

و هكذا نجد أن الصوفية أخذت كثيراً من الأفكار عن الشيعة و خاصة الإسماعيلية حتى أن الكثيرين منهم اتهموا بأنهم من دعاتها أو من مريديها رغم مهاجمة البعض منهم لها ، فالغزالي مثلاً هاجم الباطنية هجوماً عنيفاً في بداية حياته الفكرية ، ونجده في النصف الثاني من حياته وخاصة بعد مقتل نظام الملك الوزير السلجوقي في بغداد ومغادرته لبغداد وما كتبه فيما بعد ذلك من كتب ورسائل تبين قدرة الغزالي الفلسفية والفقهية وتبين أن الغزالي في هذه الحقبة يختلف عن الغزالي في فترته الأولى ولكن التاريخ لا يمحو شيئاً فكتبه الأولى بقيت تعبيراً عن المرحلة السابقة التي كان الغزالي يكتب فيها بلسان غيره

وبتحـريض مـن غـيره ونقصـد السـلاجقة الـذين كـانوا يتعصبون تعصبـاً شـديداً لسنيتهم وللحنابلة في زمنهم وبمحـاربتهم للباطنيـة والفلسـفة أيضـاً لأن كـلاً مـن الباطنية والفلسفة تنهلان مـن منبـع واحـد قـائم علـى أسـاس التوفيـق بـين الحكمـة والشريعة والتأويل الباطني للنص الشرعي.

فـالغزالي الـذي بـدأ دراسـته في المـدارس الـتي كانـت لهـا مسـحة الباطنيـة وتلقـن تعليمه على يد دعاتها أحياناً وعلى غيرهم وتنكر بدافع سياسي للباطنية ، لذا فإن الغزالي على ما يبدو عاد إلى الباطنية من النافذة بعد أن أغلق عليها البـاب ، وبـدلاً مـن أن يصـرح تصـريحاً بـالعودة ركـب موجـة التصـوف الـتي تـؤدي بـه إلى القصـد فطريق الصوفية أيضاً طريق الباطنية ،وفكرة الإنسان الكامل التي تحـدث عنها الغزالي تنسجم مع النهج الصوفي والبـاطني ولا يريـد الغزالـي أن يمحـو مـا كتبـه سـابقاً ولكنـه يريـد التكفير عنه وذلك في كتابـه إحيـاء علـوم الـدين ومشـكاة الأنوار والمنقذ من الضلال وكان كتابه المنقذ من الضلال تمهيداً لذلك.

وفي مشـكاة الأنـوار عنـدما يـبرر للحـلاج قولـه ((أنـا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنـا)) والبسـطامي قولـه ((سـبحاني مـا أعظـم شـاني)) وللشـبلي ((مـا تحـت هـذه الجبـة إلا الله)) أو للحلاج أيضاً فإنه يفعل ذلك ليبرئ نفسـه مـن كـل مـا كتبـه سـابقاً عـن الباطنية وعن الفلاسفة والغزالي مثال لمن دعوهم بالمتصوفة المعتدلين الـذين فسـرت كتبهم وآراءهم على محملين:

المحمل الأول: هـو حرصهم على النهج السلفي تجاه العامة الذين يشـكلون الأكثرية المطلقة من المسلمين و الذين يقفون في وجه كل تفسير أو تأويل يخرج النص عـن مفهوم الإسلام و سنة نبيه الكريم كما فهمها السلف الصالح.

والمحمل الثاني: أن يكون العلم خاصـاً و أن يعـرض في هـذا العلـم مفـاهيم التأويـل و المفاهيم الفلسفية التي تتجاوز علم الكلام إلى العرض المنطقـي و المقولات الـتي جاء بها حكماء اليونـان و الـتي تنسـجم شـرطاً مـع نصـوص الشـريعة. و هكـذا التزم الغزالي و غيره من المتصوفين المعتدلين بهذا الأسـاس و حملـوا في فكـرهم

هذه الثنائية الفكرية المتناقضة.حتى أن المتطرفين منهم لم يخرجوا كثيراً عن هذا النهج و إنما استخدموه للتمويه على حقيقة فكرهم التأويلي.

و يمكن القول أن المتصوفين أجمعوا على أن أفكارهم خاصة ، و دعوا دينهم دين الخاصة و هم لم يهملوا العامة فقدموا لها ما تفهمه العامة و ما يروي غرورها الديني الذي ينسجم مع بساطة الأفكار و التسليم بالقرآن و بالحديث و بما يقوله الشيخ ، لذا فإن مسألة المشيخة الصوفية كانت من المسائل الهامة في جذب العامة وسيرهم وراء شيوخ الصوفية الكبار يروون عنهم عدداً من الكرامات التي تؤكد مركزهم القدسي في المسألة الدينية.

فقد لا يكون صحيحاً كل ما روي من كرامات لعدد من الشيوخ وكبار الصوفية لكن العامة كانت تصدق كل هذه الروايات وتنقلها ، وتكتب عنها ، وتتحدث في قدرة الشيوخ على علم الغيب وإدراك ما يختفي وراء هذا العالم من أسرار ، وهم يتحدثون عن هذه الأسرار ويتكتمون عليها إيماناً منهم أن البوح بها أمر غير ممكن لأنها أسرار الوجود الإلهي في التجلي في الطبيعة وفي الإنسان الذي يصل إلى الكمال عندما يكتشف هذه الحقيقة ويحتفظ بها ويصونها من الفساد لأن تعرضها للفساد يبطل قدسيتها ويعرضها لأصعب العواقب.

ونحن عندما نوضح حقيقة ما كان يرمي إليه الغزالي من أفكار وآراء تدل على ثقافة عالية وحنكة كبيرة في حسن عرضها وتبويبها تبويباً جيداً لا نقصد من ذلك: التعريض الذي كان يعيش في ذاته الازدواجية الفكرية التي عبر عنها البعض بالعام والخاص ودلالة الظاهر والباطن فلقد كان الغزالي يحمل في فكره هذه الازدواجية منذ اللحظات الأولى لتفكيره ، و لكنه استخدم التقية التي كانت تحميه من المخاطر و دفعه الاضطرار للتمادي الذي قام به إرضاء لذوي السلطان فكان ما وقع فيه ضرورة ذاتية جعل نقاده يحملون عليه حتى أن تلميذه ابن تيميه الذي كان يعتبر نفسه استمراراً لفكر الغزالي – لم يعف أستاذه و خطأه في الانقلاب الثاني الذي تمثل بالصوفية ، و اعتبره خرج في سلوكه هذا عن النهج

الحنيف الذي تمثله السلف الصالح و الذي يعتبر الغزالي و ابن تيميه يمثلونه خير تمثيل.

٢ - القرآن و التأويل:

المشكلة الثانية التي تعتبر هامة بالنسبة لمشاكل التأويل هي مشكلة القرآن وتأويله.

والتي كان لابد من حصرها لأن المفسرين والمؤولين اعتبروا أن الفكرة تحتمل إحدى ثلاث مسائل:

المسألة الأولى أن بعض الآيات واضحة جلية يفهم القصد منها من ظاهرها وربما احتاج البعض منها إلى قليل من التفسير اللغوي لفهم معانيها ومقصدها.

وينطوي تحت هذه المسألة آيات القصص التي تروي حوادث تاريخية جرت مع الأنبياء والرسل.

ولكن المتصوفة لا تقبل ذلك القول لأنها تصر على أن القصص هي عبارة عن رموز يقصد بها الله توجيه الناس نحو عبادته وحسن هذه العبادة ولقد اهتموا كثيراً بهذه الرموز حتى أن البعض اعتبروا أن الرمز علم وسموه علم الرموز وبحثوا فيه أحياناً وبدأ الرمز بالحروف التي كانت تسبق بعض الآيات واحتاروا في دلالات هذه الحروف ولكنهم اعتبروا أن هذه الرموز هي عبارة عن القدرة الإلهية على صنع نسيج من الأفكار والآراء من خلال هذه الحروف البسيطة ، وما الأسماء التي علمها الله لآدم إلا هذه الحروف وهذه الرموز التي هي العلم الإلهي الذي لا يفهمه سوى الأنبياء والأولياء والذين عناهم الله بأنهم: ((الراسخون بالعلم)) وهؤلاء هم المخولون بالتأويل وليس غيرهم ولا يعلم تأويلها((إلا الله و الراسخون بالعلم)).

وهنا يفترق المتصوفة عن خط الشيعة التي تعتبر أن عبارة الراسخين بالعلم تعود على الأئمة الذين ورثوا العلم الإلهي عن طريق تلقيه عن النبي مباشرة وخص به أهل

بيته وبدأ بعلي (عليه السلام) حيث قال ((أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد الدخول فليدخل من قبل الباب)).

فالشيعة اعتبرت أن العلم الإلهي قد ورّثه الرسول للأئمة من أهل بيته واحداً بعد الآخر وتعتبر الصوفية أن العلم الإلهي يمكن الحصول عليه بالرياضة والفناء بالله والاتحاد به ، وليس شرطاً أن يكون هذا العلم وراثياً فيمكن أن يكون من خاصة الناس أو عامتهم من يتقدم في طريق العلم الإلهي فيحصل عليه ولا يستطيع أن يورثه. وهذا خلاف جوهري بين الشيعة والمتصوفة.

ولكن ماذا يعني القرآن عند المتصوفة خاصة وأن علم الكلام كان ناشطاً نشاطاً كبيراً في زمنهم وأخذ القرآن وطبيعة نزوله وهل كان القرآن كلام الله المباشر ؟

أم هو قديم قدم الله ؟ أم هو حادث مخلوق كمخلوقات الله وقد شغل المعتزلة الناس في مسالة خلق القرآن كما خالفهم الحنابلة في ذلك فأصروا أن القرآن كلام الله.

فما هو رأي المتصوفة في ذلك ؟ يرى بعض المتصوفة أن القرآن ورموزه وإشاراته تدل على سر الله فيه وقد أشار ابن عربي إلى ذلك في قوله: ((إن الرموز ليست مرادة لأنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها. ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها والتنبيه على ذلك قوله تعالى (وتلك الأمثال نضربها للناس) فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها ، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له وما نصبت من أجله مثلاً ، مثل قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رائياً ومما توقدون عليه في النار بغية حلية أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الحق بالباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء ، فجعله كالباطل كما قال وزهق الباطل ، ثم قال وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ، ضربه مثلاً للحق كذلك يضرب الله الأمثال للناس ، وقال فاعتبروا يا أولي الأبصار أي تعجبوا

وجوزوا واعتبروا إلى ما أردته بهذا التعريف وإن في ذلك عبرة لأولي الأبصار ، من عبرت الوادي إذا جزته وكذلك الإشارة و الإيماء.

قال تعالى لنبيه زكريا ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً أي بالإشارة ، وكذلك فأشارت إليه في قصة مريم لما نذرت للرحمن أن تمسك عن الكلام.

ولهذا العلم رجال كبير قدرهم ، من أسرارهم ، سر الأزل ، والأبد ، والحال ،والخيال، والرؤيا ، والبرازخ ، وأمثال هذه النسب الإلهية.

ومن علومهم خواص العلم بالحروف والأسماء والخواص المركبة والمفردة من كل شيء من العالم الطبيعي وهي الطبيعة المجهولة.)) (١٩)

وهكذا نجد أن المتصوفة لم يخوضوا في مسألة خلق القرآن كما خاض الكلاميون فيها وتخاصموا فيها وتفرقوا شيعاً ومذاهب في دلالتها لأن الصوفية لم يكتفوا بالقول بأن القرآن وحده كلام الله لأن الله يكلمهم كلاماً مباشراً دون وساطة.

وإن أوامره تصدر باستمرار عنه وبشكل مباشر وهم بهذا تجاوزوا فكرة النبوة التي كانت تتلقى الأوامر والكلام الإلهي عن طريق الوحي وبواسطة الوحي ولم يكن التلقي المباشر ممكناً حتى للأنبياء ودلالة الفقهاء على ذلك النصوص القرآنية التي ذكرت الوحي الوسيط لكثير من الأنبياء منذ إبراهيم إلى موسى إلى عيسى إلى الرسول الكريم محمد (ص).

وقد تحدّث معظم المتصوفة عن كلام مباشر عن طريق الأحلام وعن طريق أحلام اليقظة أيضاً وهذا لم يكن مستغرباً عندهم لأن فكرة الحب ، والفناء ، والاتحاد هي أكثر وقعاً من الكلام المباشر حتى أن البعض في شطحاتهم لم يفرقوا بين ما سموه المحب والمحبوب لأنه في حالة الاتحاد يصبح الحبيب والمحبوب موجوداً واحداً لا يستطيع أحد التفريق بينهما.

وإذا ما طبقنا هذا الرأي على الكلام فإن كل كلام كلام الله ، على أساس أن كل شيء موجود هو.

وإن كان البعض قد صرح بذلك والبعض الآخر لم يستطع كما زعموا البوح به. وأخذوا على من باح بهذا الأمر أنهم تعجلوا وفرطوا في كشف الحقيقة التي لا يستطيع العامي إدراكها ومعرفة مراميها فكان هؤلاء بمثابة من أضاء الكهف الأفلاطوني وكشف الستار عن ما هو حقيقة في هذا العالم وما هو غير حقيقة ، فاستحق بذلك غضب من عاشوا في عالم الظلال ورأوا أن متعتهم أن يبقوا فيه وأن لا يروا النور ولا يكشفوا الحقيقة.

وهذا ما حصل للحلاج وللسهروردي وغيره من المتصوفين. وينوه ابن عربي على ذلك بقوله: ((ورد ذلك كله إلى نفوسهم مع تقريرهم إياه في العموم وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل الكتاب بلسانهم فعم به سبحانه عندهم الوجهين كما قال تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي أنفسهم ، فكل آية لها وجهان وجه يرون في أنفسهم ووجه يرونه فيما خرج عنهم ، فيسمون ما يرونه في أنفسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ، ولا يقولون في ذلك أنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه ، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق ، واقتدوا في ذلك بسنن الهدى ، فإن الله كان قادراً على تنصيص ما تأوله أهل الله في كتابه ، ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم (٢٠))).

ونفهم من ذلك أن المتصوفة تعتبر أن القرآن جاء بنصوصه للعامة يفهمونه بظاهره لا يجادلون فيه ومهمة الفقهاء هي هذه المهمة وهي قراءة القرآن وبيان ظاهره أما المتصوفة فقد أختصهم الله بالتأويل والتفسير لكي يتم بذلك الفهم الكامل للحقيقة القرآنية وعلى المتصوفة بذلك ألا تغيظ الفقهاء لأنهم وصلوا في حد الفهم القرآني للدرجة الأولى التي تمليها ظواهر النصوص وإن الفقيه الذي يمكن أن يتجاوز ذلك لا بد أن يصل إلى بداية الطريق الذي يسلكه الصوفيون في

التأويل لأن مهمة التأويل مهمة صعبة على الفقيه العادي الذي لا يتجاوز حدود الظاهر ويبقى ضمن فهم العامة للنصوص دون أن يتقدم خطوة واحدة في طريق التأويل فمنهج الستر والإشارة والرمز في رأي الصوفية يرتبط ارتباطاً وثيقاً باتساع آفاق المعرفة التي يصل إليها العارف.

والصوفي يضطر إلى الستر خوفاً على العامة ورحمة بهم لأنهم لم يصلوا إلى المعرفة. يقول ابن عربي: ((ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة ، وحجبوا عن حاله عند الله من عظيم النصبة ، أخفيناه عنهم رحمة بهم ، وجرينا على مذهبهم ، مما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم خوفاً من نفورهم عنه وذهولهم فيقعوا في تكذيب الخبر الصادق فتحمل بهم لذلك مثلات العوايق.

ثم جرى على هذا المهيع السلف الصالح من الصحابة ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاج والدعابة... وتستروا بالمعاملات في الظواهر وتكتموا بما حصل لهم من العلم المصون والسرائر ، وإن كان قد نبهوا رضوان الله عليهم على أمور ليست عند الجمهور ، وخاطبوا بها من وراء الستور.

قال أبو هريرة: لو بثثته لقطع مني هذا البلعوم ، وقال ابن عباس: لو فسرته لكنت فيكم الكافر المرجوم ، لما رأوا أن حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب فأخذوا الأمر من فوق معرفة مشاهدةٍ وذوق ورثاً نبوياً محفوظاً ومقاماً علوياً ملحوظاً.)) (٢١)

فاستماع الصوفي إذاً إلى القرآن عند تلاوته له هو استماع لكلمات الوجود من خارج الوجود واستماع لكلمة الصوفي نفسه من داخله وليس هناك من تعارض بين الخارج الإنساني والداخل الإنساني فكلاهما يعبران عن كلام الله.

فالإنسان هو اختصار للوجود والكون إذا اعتبرناه عالماً أصغر فهو الكون الصغير. يقول ابن عربي: ((ولا تظن يا بني أن تلاوة الحق عليك وعلى ابناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة ليس هذا خط الصوفي بل الوجود بأسره (كتاب مسطور في رق منشور) تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقل عنه إن كنت عالماً قال

تعالى: (وما يعقلها إلا العالمون) ولا يحجب عن ملاحظة المختصر الشريف من هذه السطور الذي هو عبارة عنك ، فإن الحق تعالى تارة يتلوا عليك من الكتاب الكبير الخارج ، وتارة يتلو عليك من نفسك فاستمع وتأهب لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت ، وتحفظ من الوقر والصمم ، فالصمم آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المختصرة ، وهو الكتاب المعبر عنه بالفرقان إذ الإنسان محل الجمع لما تفرق في العالم الكبير)) (٢٢) يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: ((إن كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن وحد ومطلع. الوجود له ظاهر ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية وله باطن وهي الأرواح التي تمسك هذه الصور الحسية الظاهرة ، وله حد وهو ما غيره عن غيره من الموجودات ، وله مطلع وهو غايته ونهايته.

والإنسان كذلك له ظاهر هو صورته المدركة بالحس وله باطن هو روحه المدبرة لهذه الصورة ، وله حد هو ما يميزه عن الحيوان والنبات والجماد ، وله مطلع هو غايته ونهايته. هذه الجوانب الأربعة لكل من العالم والإنسان تنطبق على الله نفسه ، أو على مرتبة الألوهية ، فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع يعبر عنها بالأسماء الإلهية الجامعة ، وهي الاسم الظاهر والباطن والأول والآخر.

والظاهر والباطن والحد والمطلع هي أيضاً مستويات النص القرآني.)) (٢٣) والدكتور نصر حامد أبو زيد بذلك يشرح قول ابن عربي: ((ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته ، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليه الصورة ، والحد ما يميزه عن غيره ، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به. وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه...

لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأربعة الأسماء الإلهية الجامعة الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل والباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله والأول بالوجود والآخر بالعلم.)) (٢٤)

ويقول الدكتور أبو زيد أيضاً: ((هذه الموازنة بين القرآن والوجود والإنسان تؤدي

إلى تحرر العارف في فهمه للنص القرآني من حدود المعطيات اللغوية المباشرة ، حيث يمكن له أن يرى القرآن في ضوء وجودي ونفس أشمل.

ولا تصبح العلاقة بين العارف والنص – في ظل هذا الفهم – علاقة انفصال ، بل هي علاقة توحّدٍ منظور إليها من جانبين ، وباعتبارين. إن العارف يقرأ في القرآن الوجود بأسره ، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه ، إذ الوجود كلمات الله ، والعارف أو الإنسان الكامل – هو كلمة الله الجامعة.)) (٢٥) وإن هناك فرقاً كبيراً بين الصوفي وغيره من العلماء فبينما يضيق الفقهاء مفهوم الكلام الإلهي ويقصرونه على النص القرآني فإن الصوفي يعتبر أن الكلام الإلهي يمتد ليشمل كل كلام لفظي بصرف النظر عمن ينطق به.

فكل كلام بشري مظهر للكلام الإلهي.ومن يدرك ذلك فإن الله هو المتكلم على كل لسان.يقول ابن عربي: ((فكل قائل عندهم فليس إلا الله ، وكل قول علم إلهي. وما بقيت الصورة إلا في صورة السماع من ذلك ، فإنه تم قول امتثال شرعاً وقول ابتلاء ، فما بقي إلا الفهم الذي به يقع التفاضل.)) (٢٦)

و نجد أن الصوفيين يوحدون بين الكلام الإلهي و الكلام غير الإلهي و خاصة الإنساني فكل كلام عندهم هو كلام الله و إذا ما سأل سائل: هل كلام إبليس أيضاً كلام إلهي ؟ فلا يجيبون بالنفي و إنما يقولون إن إبليس يتكلم بإذن الله و أمره ، و على الإنسان العاقل أن يميز بين كلام الله الذي يأمر للخير و بين كلام إبليس الذي يأمر بالشر و لكن بإذن الله أيضاً. قال تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا لله و للرسول إذا دعاكم لما يهديكم)) (٢٧). فعلى الإنسان أن يتبع و يطيع الله و الرسول و دعوة الحق ليهتدي إلى الخير و الصلاح أما الكلام فكله كلام الله. قال ابن عربي: ((إن كلام العالم ليس إلا كلامه ، فإن العالم كله إنسان كبير كامل ، فحكمه حكم الإنسان ، و هوية الحق باطن الإنسان و قواه التي كان بها عبداً ،فهدية الحق قوى العالم التي كان بها إنساناً مسبحاً ربه تعالى))(٢٨).

فالقرآن يمثل الحقيقة المحمدية و الحقيقة المحمدية هي حقيقة الإنسان الكامل و حقيقتيه تسري في الكون بأسره. فالقرآن كلام الله الذي أنزل على محمد (ص) ، فهو الحقيقة المحمدية ، و هو الحقيقة الإلهية قال ابن عربي ((فمن أراد أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن لم يدركه من أمته فلينظر إلى القرآن.فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه و بين النظر إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم ، فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب. و القرآن كلام الله ، و صفته ، فكان محمد صفة الحق تعالى بجملته.)) (٢٩)

و لكن المشكلة لا تكمن في حقيقة القرآن المحمدية و الإلهية و لكن المشكلة في فهم الناس لهذه الحقيقة و تقدير بعدها الإلهي و الإنساني فليس كل إنسان يفهم أن الحقيقة المحمدية هي حقيقة القرآن الإلهية و هي حقيقة الإنسان الكامل الذي توجته الحقيقة الإلهية في خلافته للأرض فالإنسان الكامل المتمثل بالرسول محمد هو الخليفة الإلهي في الأرض. و فيه انطوى العالم الأكبر فهو العالم الأصغر الذي تجسدّ تجسداً معرفياً من الإنسان الكبير الذي هو العالم ، فالمعرفة الصوفية تسير و فق هذه المعرفة التي تتجلى بالحقيقة الإلهية التي يعتبر الإنسان صورتها في هذا العالم ، و النبي الذي هو كلمة الله – ((عيسى كلمة الله)) – يعبر عن حقيقة النبوة و التي هي كلمة الله في الأرض و خلافته فيها. يقول ابن عربي: ((فذاك الكلام الذي لا يكون في مواد يعلم و لا يقال فيه يفهم ، فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة ، بل يسمع بحق مجرد عن الآلة ، كما إذا كان الكلام في غير مادة فلا يسمع إلا بما يناسبه)) (٣٠) و يقول ابن عربي موضحاً حقيقة الكلام الإلهي الذي أنزل على الرسل ((أصدق القول ما جاء في الكتب المنزلة و الصحف المطهرة المرسلة. و مع تنزيهها الذي لا يبلغه تنزيه نزلت إلى التشبيه الذي لا يماثله تشبيه ، فنزلت آياته بلسان رسوله ، و بلّغ رسوله بلسان

قومه ، و ما ذكر صورة ما جاء به الملك ، و هل هو أمر ثالث ليس مثلهما ؟ أو هو مشترك ؟ و على كل حال فالمسألة فيها إشكال ، لأن العبارات لحننا ، و الكلام لله ليس لنا ، فما هو المنزل و المعاني لا تنزل ؟ إن كانت العبارات ، فما هو القول الإلهي ،و إن كان القول فما هو اللفظ الكياني ، و هو اللفظ بلا ريب فأين الشهادة و الغيب)) (٣١) و نلاحظ أن ابن عربي و معظم المتصوفة يقولون بمخاطبة الخالق بشكل مباشر و يعتبرون أن هذه المخاطبة و هي جوهر علم الباطن و سرّ الديانة التي وهبها الله للعارف لكي يقترب من دنيا الحق. حتى أن الغزالي ذكر مبيناً فهم الباطن و الظاهر و أن الباطن و الظاهر لا يمكن أن ينفصلا: ((كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية فالذي يجرد الظاهر حشوي ، و الذي يجرد الباطن باطني و الذي يجمع بينهما كامل. و لذلك قال عليه السلام: (للقرآن ظاهر و باطن و حد و مطلع) و ربما نقل هذا عن عليّ موقوفاً عليه. بل أقول فهم موسى من الأمر بخلع النعلين إطراح الكونين ، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه و باطناً بإطراح العالمين. و هذا هو (الاعتبار) أي العبور من الشيء إلى غيره و من الظاهر إلى السر.)) (٣٢) و الغزالي يوحد بين القرآن و المعرفة فيقول: ((و لأن تمييز حضرة الملك عن الإلهية و الربوبية يستدعي شرحاً طويلاً فلنتجاوزه، و يكفيك من الأنموذج هذا القدر فإن هذا بحر لا ساحل له. فإن وجدت في نفسك نفوراً عن هذه الأمثال فآنس قلبك بقوله تعالى:((أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها)) (٣٣) و أنه كيف ورد في التفسير أن الماء هو المعرفة و القرآن و الأودية القلوب.)) (٣٤)

و هنا نجد الغزالي يؤول و يفسر فيرى أن الماء في القرآن يعني المعرفة و القرآن و هو هنا يوحد بين المعرفة و الأودية التي ذكرها تعالى في الآية المذكورة هي القلوب المتعطشة للماء أي للمعرفة. أو ليست القلوب هي التي تتوق إلى المعرفة والنفوس الظمآنة هي التي تتعطش للماء ؟

وهذا القول للغزالي وسابقه يدلان على مدى استغراقه بالتصوف. والملفت للنظر

شرحه للباطن والظاهر وتفريقه بين من يعتقد بطرف واحد منها ويترك الآخر فالحشوية التي آمنت بالظاهر وأنكرت الباطن ظلت أسيرة الحروفية التي انحصر تفكيرها بها دون الغوص في أعماق معانيها التي ترمي إليها والباطنية – إذا كان هناك باطنية تنكر الظاهر—أيضاً غرقت بخيالاتها التي أبعدتها عن الواقع الحقيقي الذي لا بد منه للعبور نحو الباطن العميق.

وهو يعتبر دمج الباطن بالظاهر أو ترافقهما معاً دلالة الكمال والكمال صفة الحق الأولى واسم الكمال هو الاسم المميز بين أسماء الحق.

لقد أكدت الصوفية على مسألة الحركة المتقدمة باستمرار والفهم المتطور والمتجدد على اعتبار أن حركة الله والعالم حركة متجددة متطورة تتبدل في كل لحظة حتى أن دليلها المعرفي المتمثل بالقرآن فإن فهمنا له يجب أن يكون متجدداً ومتطوراً حسب مفهوم الزمان والمكان.

يقول ابن عربي: ((ألا ترى العالم الفهم المراقب يتلو المحفوظ عنده من القرآن فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى ، والحروف المتلوة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقص وإنما الموطن والحال تجدد ، ولا بد من تجدده فإن زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية.)) (٣٥)

ويقول موضحاً مراتب الصوفية بحسب التلاوة القرآنية ودرجتها: ((إن على اللسان تلاوة ، وعلى الجسم بجميع أعضائه تلاوة ، وعلى النفس تلاوة ، وعلى القلب تلاوة ، وعلى الروح تلاوة ، وعلى السر تلاوة ، وعلى سر السر تلاوة ، فتلاوة اللسان ترتيل الكتاب على الحد الذي رتب المكلف له ، وتلاوة الجسم المعاملات على تفاصيلها في الأعضاء التي على سطحه، وتلاوة النفس التخلق بالأسماء والصفات ، وتلاوة القلب الإخلاص والفكر والتدبر ، وتلاوة الروح التوحيد ، وتلاوة السر الاتحاد ، وتلاوة سر السر الأرب وهو التنزيه الوارد عليه في الإلقاء منه جل وعلا. فمن قام بين يدي سيده بهذه الأوصاف كلها فلم يُرَ جزء منه إلا مستغرقاً فيه على ما يرضاه منه كان عبداً كلياً ، وقال له الحق إذ ذاك حمدني عبدي أو يقول على حسب ما ينطق به العبد قولاً أو حالاً.)) (٣٦)

فابن عربي ينطلق من فكرة التلاوة ويشرك مع اللسان جميع القوى الجسمانية والنفسية لكي تكون التلاوة مفهومة على أساس أن العارف يبدأ فيها عبداً للحق وينتهي عندما يشارك كل حواسه وقواه متحداً بالحق ، يفهم جيداً معنى التنزيه الذي يتصف به الحق ومعنى التجسيد الذي يتجلى فيه الحق وليس عند ابن عربي فرق كبير بين التنزيه والتجسيد من حيث أن الحق تنزيه والتجلّي تجسيد وإن أقرب ما يمكن للحق أن يتجلى به هو عبده الذي يتلو كلامه ويسمع نداءه ويزداد كل من العارف والحق قرباً ، حتى يتحد القريب بالقريب والعاشق بالمعشوق ويصبح الاثنان واحداً حق في الباطن وإنسان في الظاهر وهذه عودة إلى فكرة الإنسان الكامل الذي يتجلى فيه الحق ويمنحه صفة الكمال كما وصف بها.

لقد أكثرنا من الأمثلة لابن عربي لما عنده من تنوع في الإدراك الصوفي ولما تتميز به أقواله من وضوح في الفكر الصوفي الغني والذي أثيرت حوله قضايا كثيرة ، وتهم عديدة بالخروج عن المنهج الديني ، وباستغلاله مبدأ التأويل ليتجاوز بالتأويل الحدود الشرعية المباحة والتي يسميها المتصوفون الأسرار الدينية وأفردوا أبحاثاً فيها ولكي لا يثيروا العامة حولوها إلى رموز شرحوا بعضاً منها وتركوا البعض الآخر لخاصتهم باعتبارهم أوجدوا تنظيماً مشيخياً يعتمد على وجود الشيخ المعلم ومريديه الذين تبدو طاعتهم له ، وهذه الطاعة جزء من العقائد التي درجت عليها الطرق الصوفية التي ساهمت في تحويل التصوف إلى نوع من الاعتقاد الخرافي، حيث بدأ الاعتقاد بالكرامات بغية تحويل الأنظار عن الظروف التي تعيشها الشعوب المقهورة في ظل الاستبداد السلطوي الذي تمثل بحكم المماليك ثم العثمانيين فيما بعد.

لكن تبقى الصوفية فلسفة تستحق الدراسة والفهم ويمكن عزلها عن الظاهرة الدينية التي ربما تسترت بها واختفت وراءها نتيجة للظروف القاسية التي كانت تمر بها الفلسفة بشكل عام ومجمل الفلسفات التي تتعرض لظاهرة الألوهية والاتصال الإلهي بالإنسان أو الاتصال الإنساني بالله.

فلا بد من دراسة الصوفية بعناية فائقة وإعطائها الدور البارز في الفلسفة العربية والإسلامية لأنها وإن كانت مقاصدها غير ذلك فهي لا شك بدأت فلسفة إسلامية، نشأت في ظل الإسلام وانطلقت منه ، ولا يمكن اعتبارها فلسفة غير إسلامية رغم كل دعواتها لتوحيد الأديان وتوحيد المذاهب الدينية في كل العالم لأن الصوفية تعتبر أن مصدر كل الديانات واحد ومن الطبيعي أن تعود في جوهرها للأصل الذي نشأت منه وهو الله وحده.

ونكتفي بهذا القدر من التأويل عند الصوفية ونحن إن كنا قد جمعنا شذرات من الآراء الصوفية المتعددة فاعتقاداً منا أن هذه الشذرات المنتقاة تعبر عن الفكر الصوفي بكامله وإن من يريد الاستزادة فإن كتب الصوفية كثيرة ولعلها الكتب الفريدة التي بقيت من الفكر العربي الإسلامي والفلسفة الإسلامية ، لأنها كانت مرجعاً لكل المذاهب والفرق الإسلامية تقريباً لما جاءت به من عمومية ترضي كل المذاهب فإن كتب ابن عربي والبسطامي وابن سبعين وغيرهم بقيت ولم تمسها الأعاصير التي عصفت بالمدن والمكتبات العربية والإسلامية ووجد المحققون نسخاً متعددة ومتناثرة في المكتبات العربية والإسلامية وغيرها.

ولو أردنا التطويل في مجال التأويل الصوفي لأمكننا أن نكتب الكثير الكثير مما جاءوا به ولكننا آثرنا الاختصار لنترك لمن يجب الاستزادة أن يرجع إلى هذا التراث الضخم من الكتب والمراجع التي أشرنا إليها والتي امتلأت بالأفكار المثمرة للصوفية.

فهارس الفصل الثالث من الباب الثالث

التأويل الصوفي ومشكلاته

خانقاوات الصوفية: د: عاصم محمد رزق

١. الفتوحات المكية: محي الدين بن عربي ج٢ ص٤٦٨

٢. فلسفة التأويل عند ابن عربي: د: نصر حامد أبو زيد ص١٣٧ -١٧٨

٣. الفتوحات المكية: ابن عربي ج٣ص٤٠٠ -٤٠٢

٤. ابن عربي حياته ومذهبه: آسين بلاسيوس

٥. ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ص٢٥١ -٢٥٢

٦. الفتوحات المكية: ابن عربي: ج٢ ص٤٤١

٧. ابن عربي: آسين بلاسيوس ص٢٥٨

٨. الفتوحات المكية: ابن عربي ج٢ ص١٢٣ -١٢٤

٩. نفس المصدر السابق ج٢ ص٤٤٦

١٠ - نفس المصدر السابق ج٣ ص ٢٧٩ -٢٨٠

١١ - نفس المصدر السابق ج٤ ص١٠٢

١٢ - نفس المصدر السابق ج٣ ص٢٨٦ -٢٨٧

١٣ - الرسالة القشيرية: القشيري ص١١١

١٤ - مشكاة الأنوار: الغزالي. تحقيق د. أبو العلاء

عفيفي ص٤١

١٥ - نفس المصدر السابق ص٤٩

١٦ - نفس المصدر السابق ص٥١

١٧ - نفس المصدر السابق (تصدير عام) ص٢١ -٢٢

١٨ - نفس المصدر السابق (حديث شريف)

١٩ - الفتوحات المكية: ابن عربي ج١ ص١٨٩

٢٠ - الفتوحات المكية: ابن عربي ج١ ص٢٧٩

٢١ - عنقاء مغرب: ابن عربي: ص٢٠ -٢١

٢٢ - مواقع النجوم: محي الدين ابن عربي ص٦٧ -٦٨

٢٣ - فلسفة التأويل عند ابن عربي د. نصر حامد أبو زيد ص٢٧٦

٢٤ - الفتوحات المكية: ابن عربي: ج٤ ص٤١١

٢٥ - فلسفة التأويل: د. نصر حامد أبو زيد ص٢٧٨

٢٦ - الفتوحات المكية: ابن عربي ج٤ ص١٦١

٢٧ - آية كريمة

٢٨ - الفتوحات المكية: ج٤ ص١٤١

٢٩ - الفتوحات المكية: ج٤ ص٦١

٣٠ - نفس المصدر السابق ج٤ ص٢٥

٣١ - نفس المصدر السابق ج٤ ص٣٩٢

٣٢ - مشكاة الأنوار: الغزالي ص٧٣

٣٣ - سورة الرعد (آية ١٧)

٣٤ - مشكاة الأنوار: الغزالي ص٧١ -٧٢

٣٥ - الفتوحات المكية ج٤ ص٢٥٨

٣٦ - مواقع النجوم: ابن عربي ص٣٨

الباب الرابع

التأويل عند الشيعة

الفصل الأول

ظهور الشيعة ورأيهم في التأويل

الشيعة لفظ أطلق على أتباع الإمام علي الذين ناصروه ورأوا أنه أحق بالخلافة بعد وفاة الرسول (ص) من غيره لأن الرسول (ص) بلّغ الناس في غدير خم تقول الشيعة أنه حديث الولاية المشهور ، حيث روي حديث الولاية بروايات مختلفة أشهرها أن الرسول (ص) أمسك بيد علي وقال: ((ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم، قالوا بلى يا رسول الله. قال علي مني بمنزلة هارون من موسى. عليّ مني بمنزلة رأسي من بدني.

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره)) (١) ويرون – أي الشيعة – أن الله دعم هذا الحديث بآية البلاغ ((يا أيها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس)) (٢)

ولقد أجمع المؤرخون على أن التشيع نشأ منذ ذلك وقد بدأ بأحقية علي بالخلافة ولكنه تطور إلى نهج عقائدي متكامل واعتبرت الشيعة أن المسألة ليست مسألة الخلافة فقط لأن الخلافة هي السلطة الزمنية شأنها شأن كل سلطة تنتهي بموت صاحبها و لكن المسألة التي لا يمكن أن تنتهي هي الإمامة و هي السلطة الروحية التي قصد الرسول فيها الولاية لأن الشيعة

اعتبرت أن الإمامة هي مرتبة دينية تحصل بالتفويض الإلهي و تنتقل بالوصية من إمام إلى إمام و قد خصها الله بالذرية الطاهرة ((ذرية بعضها من بعض و الله سميع عليم)) (٣) و هذه الذرية الطاهرة هم أهل بيت النبوة الذين ضمهم الرسول (ص) و غطاهم بالكساء الذي كان يلبسه قائلاً هؤلاء أهل بيتي و كانوا : علي بن أبي طالب و فاطمة بنت رسول الله محمد (ص) و الحسن بن علي و الحسين بن علي بالإضافة إلى الرسول (ص) صاحب الكساء.

قال تعالى: ((إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً)) (٤). وتعتقد الشيعة أنه لا يمكن أن يخلو الكون من إمام.

وأن المسلمين يعتبرون أن الإمام في هذه الحالة هو إمام الزمان وصاحب العصر ، لأنه لو خلت الأرض من إمام لمادت بأهلها. وينسبون أحاديث كثيرة إلى الرسول تشير إلى فكرة الإمامة.

قال الرسول: ((من مات ولم يعرف إمام زمانه معرفة جلية مات ميتة جاهلية)) (٥) فالإمامة في مفهوم الشيعة ليست خلافة وإنما هي ولاية والإمامة زمانية عصرية لا يمكن نكرانها.

وبدأت الشيعة تتحول إلى مذهب فقهي وخاض أنصارها ما كان يعرف بعلم الكلام حيث كانت كل فرقة من الفرق الإسلامية تسنّ قوانين تميزها عن غيرها من الفرق.

وكانت هذه الفرقة بكل فروعها قد قالت بالتأويل لأن الإسلام جاء عاماً شمل ظاهره الناس جميعاً وآمنوا وصدقوا به ولكن الله اختص من عباده ((الراسخون بالعلم)) بتأويل القرآن الكريم وتفسيره ومعرفة ما يقصده الله من كلامه المرموز الذي لا تستطيع فيه العامة فهم هذه المقاصد وكشف هذه الأسرار.

وتعتبر الشيعة أن الرسول خص بهذا العلم أهل بيته وابن عمه علي بن أبي طالب الذي ورث علم النبوة بحسب ما تعتقده الشيعة. وهذا ما تعنيه فكرة الإمامة وضرورتها لأن الاتصال الإلهي بالبشر بشكل الاختيار النبوي أو الرسالة الإلهية التي يبشر بها الرسل قد انتهى عند الرسول محمد (ص) آخر الرسل وخاتم الأنبياء.

فإن الله لم يترك علمه يتعرض للتغيير و التبديل لأنه آخر البلاغات الإلهية والأوامر الربانية التي أرسلت إلى البشر عن طريق الوحي السماوي المتمثل بالملاك جبرائيل على رسول الحكمة محمد بن عبد الله (ص) فلا بد من حفظ هذه الشريعة واستمرار صلاحيتها لكل زمان ومكان وهذه مهمة إمام العصر وصاحب

الزمان الذي تقلد هذه الرتبة الإلهية والتي تلي النبوة وتتصف بالاستمرارية التي أشار إليها الرسول الكريم بقوله ((إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ، حبلان ممدودان لا ينفصمان حتى يردا عليّ الحوض)) (٦).

وهذه العترة الطاهرة هي الإمامة التي لا يمكن أن تزول من هذا الكون والتي تظل الشريعة باستمرارها محفوظة دائمة وفي أمان الله. فالإمامة في معتقدات الشيعة تمثل الخلافة الإلهية في الأرض ((إني جاعلك في الأرض خليفة)).

وبما أن الإمامة مرتبطة بالخلافة الأرضية فلا بد من أن تكون قد وجدت منذ وجود الإنسان الأول فكان آدم نبياً وخليفة في الأرض ، وهذه الخلافة لا يمكن أن تزول في عصر من العصور لأنها المرتبة الإلهية التي فرضها الله تعالى أما النبوة فهي تحصل كلما أراد الله وكلما دعت الحاجة. فإن الله يرسل الرسل للناس جميعاً لينطقوا باسمه وليدعوا الناس لعبادة الخالق وطاعته وطاعة رسله.

فالرسول في مفهوم الشيعة يدعى أيضاً ناطقاً لأنه ينطق باسم الله في كتاب أرسله الله والإمام يدعى ((الكتاب الناطق)) لأن مهمته حفظ الكتاب وحمل أسراره. قال الإمام علي عليه السلام ((هذا كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق)) قال ذلك أثناء حرب صفين عندما حمل معاوية وعمرو بن العاص كتاب الله على الرماح ونادوا: ((هذا حكم بيننا)) وكان الإمام علي يوضح في قوله هذا قيمة الإنسان الذي ينطق بكتاب الحكمة وأن الإنسان الذي هو أصل النطق جدير بأن يكون الحكم الذي يحكم وفق كتاب الله.

ولكل رسول من الرسل ناطق أو إمام فآدم أول الرسل حيث علمه الله الأسماء ليعلمها لأصحابها فكانت الأسماء أول العلم الإلهي الذي خصه بالرسول آدم ويقال أن ناطقه وأساسه كان شيث (٧). ونوح الرسول الذي حدد رسالته بأنها رسالة النجاة وكانت على شكل سفينة من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق في سيل الفساد والكدورة وكان ناطق نوح وأساسه ((سام)).

وإبراهيم الذي حطم الأصنام ودعا لله الواحد وكان ناطقه إسماعيل. وموسى

الذي جاء برسالته وكان كتابه التوراة وكان ناطقه هارون. وعيسى الذي نزل عليه الإنجيل وحمل رسالة الله في كتابه وكان ناطقه شمعون الصفا. ومحمد (ص) الذي نزل القرآن عليه وكان ناطقه علي بن أبي طالب.

أما السابع فتعتقد الشيعة أنه المهدي الذي ينطق برسالة محمد (ص) لأنها خاتمة الرسالات وليس بعدها رسالة والمهدي من نسل محمد وظهوره في الوقت الذي تسود فيه الضلالات ويعم الفساد فمهمته أن يحقق العدل ويقضي على الفساد ، ويبين الحقيقة التي بقيت أسرارها عند أهل الأسرار وهؤلاء سيكونون جنود المهدي لإظهار الحقيقة ، وليعم العدل في العالم بعد أن امتلأ فساداً وشروراً.

يذكر الدكتور كامل مصطفى الشيبي عن نشأة التشيع قائلاً: ((لقد بدأ التشيع مذهباً روحياً إسلامياً تمثل في جماعة المسلمين الأولين الذين نصبوا من أنفسهم حراساً للإسلام كان منهم أبو ذر الذي ذكر في التعبير عن صفاء روحه أنه كان موحداً قبل الإسلام (٨).

وكان منهم سلمان الذي اعتبره النبي وعليّ من أهل البيت (٩) وقيل فيه أنه تنقل في الأديان بحثاً عن محمد والإسلام حتى أسلم ، وجعل منه معمراً مندمجاً على المعرفة السرية ، ملأ الفترة بين حواري المسيح ومحمد (١٠) ليكون شاهداً على صدق الدين الجديد. وكان من هؤلاء أيضاً عمار بن ياسر الذي عذب في الإسلام الأول وعذب أيام عثمان ثم قتل في صفين تصديقاً لنبوءة النبي (ص) له بقوله ((تقتلك الفئة الباغية)) (١١). ثم كان منهم حذيفة بن اليمان الذي كان صاحب سر رسول الله (١٢). وخبيراً بالفتن وعارفاً بالمنافقين من المسلمين.

وكان رئيسهم عليّ نموذجاً للمسلم وربيباً للنبي وأزهد الصحابة وعلل زهده بأنه: ((ليقتدي به الغني ولا يزري بالفقير فقره)) وكان من زهد عليّ الذي تتمثل فيه القيم الروحية التي أراد بها الإسلام الأول أن ينتصر على الملأ بعد أن التقت أقواله مع أقوال كثيرة جداً من الزهاد والصوفية لا يتسع المجال لإيرادها هنا)) (١٣) فبداية التشيع ارتبطت بحرص المسلمين الأوائل على استمرار النهج المحمدي

في الصفاء الديني حيث أجتمع حول علي الصفوة الفاضلة من المسلمين الأوائل وبعد مقتل الإمام علي حيث كان الحزب الشيعي الهاشمي قد نما نمواً كبيراً وكانت الكوفة مركزاً رئيسياً له.

وكانت فكرة المهدية أول فكرة عقائدية ميزت التشيع عن غيره. وأول من قال بها المختار الثقفي وكان يقصد بها صورة محمد بن الحنفية للتشابه الذي كان يحمله محمد بن الحنفية مع النبي محمد (ص) بالاسم والكنية ، ولما مات محمد بن الحنفية قالت الكيسانيه – وهم بقايا أتباع المختار والمنتسبون إلى كيسان (أبو عمرة) – بعودة محمد بن الحنفية. وكان عمر بن الخطاب قال – لما مات النبي – برجعته ومهديته ، وكان عمر يقرن موت النبي بعودة موسى بعد غيبة أربعين ليلة (١٤). وكذلك بفكرة عودة المسيح.

وبعد وفاة محمد بن الحنفية ظهر أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قائداً روحياً واعتمد على العلم السري الذي اعتبره جوهر الإمامة باعتبار: ((أن لكل ظاهر باطناً ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً ولكل مثال في العالم حقيقة)) (١٥).

وبعد موت أبي هاشم ادعى ((بيان بن سمعان العجلي أن سر الإمامة وهو العلم الإلهي السري قد انتقل إليه بنوع من التناسخ (١٦) وأنه هو المعني بالآية ((هذا بيان من الله وهدى)) (١٧) ثم جاء المغيرة بن سعيد البجلي (١٨). ليبدأ إظهار الأسرار من الرقم (٧) وجعله عدداً لأصحابه الذين خرج بهم وسماهم الوصفاء ورأى أن سر الخلق يكمن في معرفة اسم الله الأعظم (١٩).

ولا نريد أن نتحدث عن الغلو الذي كان صفة بارزة لهؤلاء وخاصة عند أبي الخطاب الذي كان يروى أنه أستاذ للإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. وظهر بعض من أراد معالجة الغلو مثل هشام بن الحكم الذي وجد أمامه جيلاً كاملاً من الشيعة الغلاة التي كانت تقول بالتجسيم (٢٠) أما الفكرة الثانية التي قالت بها الشيعة هي عصمة الأئمة على اعتبار أن النبي يسدد بالوحي والإمام

بالعصمة بعد ارتفاع الوحي. (٢١). وكان القول بالعصمة في البداية يعني التخفيف من الغلو والعودة بالإمامة إلى الصفة الإنسانية مع الإيحاء أن الإمام لا يقع بالخطأ لأنه يحصل على العصمة من الله تعالى.

والعصمة صفة من صفات الإمام الذي يحمل علم جده رسول الله الذي أورثه ذريته الطاهرة من صهره علي بن أبي طالب وابنته فاطمة الزهراء ، فيجب أن يكون حامل هذا العلم متصفاً بالعصمة لأن علم الله لا يمكن أن يخطئ وحامله أيضاً لا يجوز أن يقع في الخطأ.

هذا الجانب الذي تحدثنا عنه بالإضافة إلى جانب الإمامة الزيدية التي انتسبت إلى زيد بن علي بن الحسين الذي كان يأخذ برأي المعتزلة عن طريق واصل بن عطاء الذي كان زيد بن علي يستمع إلى مجالسه وهو أول ثائر هاشمي بعد الحسين بن علي. أما على الصعيد الثاني فكانت الإمامة التي اعتبرت هي الإمامة التي تحصل بالوصيّة والتي كانت تشكل الطرف الآخر والمميز الذي التفت إلى الزهد والعلم وأعرض عن شئون الثورة والمطالبة بالحق الشرعي الذي كانت تعتبره الشيعة حقاً من حقوق أهل البيت الهاشمي العلوي.

فقد انزوى الإمام علي بن الحسين (زين العابدين) مبتعداً عن المنغصات التي كانت السياسة منها سبباً في مقتل أبيه الحسين وجده علي والتي أوصلت أهل بيت النبوة إلى حالة صعبة خلال الحكم الأموي وكان الإمام علي بن الحسين على يقين بأن الثورة على البيت الأموي لم يحن وقتها وأن التضحية بالنفس والأصحاب والأنصار أمر غير جائز سياسياً لذا كان يقيم الفروض الدينية بدون انقطاع ولذلك سمي ((السجاد)) لما كان يوصف به من طول زمن الصلاة التي كان يقيمها وكان ابنه محمد بن علي على نهج والده ودعي بالباقر لتبقره بالعلوم وكان الباقر قد أخذ على أخيه زيد قوله بالاعتزال ومرافقة واصل بن عطاء. وناصحاً له بعدم القيام بالثورة التي لابد أن يحبطها النظام الأموي الشديد الفتك بأهل البيت. وقد تابع الإمام جعفر بن محمد النهج الذي كان عليه والده الباقر وجده علي بن الحسين

فواصل الاهتمام بالعلوم وتطويرها وكان منزله مركزاً للعلم الديني والطبيعي فيقال أن مالكاً وأبا حنيفة النعمان الفقيهين المشهورين كانا من تلامذة الصادق. وكانا يحضران باستمرار حلقته العلمية والفقهية كما أن الكيميائي العربي جابر بن حيان كان من تلامذته وكان قد اطلع على علم الكيمياء بإيحاء من الإمام جعفر بن محمد وكان قد سماه الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور الصادق لتنبئه له بالخلافة قبل حصولها (٢٢).

ولا يعني أن الإمام الباقر والصادق كانا بعيدين عن التنظيم والتجهيز للثورة فقد نسب للإمام الصادق أول تشكيل عقائدي تنظيمي وهو جمعية أخوان الصفا التي كان يعتقد أنها بدأت العمل منذ عهد الصادق. ونسب إليه أيضاً رسم صورة المستقبل الشيعي عن طريق بدء دور الستر عند الشيعة الإسماعيلية بإعلانه موت ابنه إسماعيل وهو باعتقاد الشيعة الإسماعيلية صاحب الوصية وولاية العهد الإمامي الذي بدأ دور الستر اعتباراً من إعلان وفاته. والإمام الصادق يعتبر مرحلة هامة من مراحل العمل السري للدعوة الشيعية التي أصبحت أكثر تأثيراً خاصة وأن الجناح الأول الذي كان يمثله أبو هاشم بن محمد بن الحنفية قد سلم الإمامة إلى علي بن العباس ومنه تسلمها عبد الله بن علي بن العباس الذي قامت الثورة ضد الأمويين باسمه المستور والذي كان يشار إليه ((الرضي من آل بيت محمد)) ورغم أن تعدد الشخصيات الإمامية وتنوع الأفكار في الإمامة إلا أن فرع الإمامة الذي انتهى عند الصادق كان يمثل فكرة الإمامة بشكلها الوراثي عن طريق الوصية التي كان يوصي بها الإمام لولي عهده من بعده والتي تترتب عليها جملة الولاءات التي يمثلها الأنصار الذين يحصلون على سر هذه الوصية من الإمام نفسه أو من الحجج الذين يعينهم الإمام ليكونوا على صلة مع الجماهير الموالية للإمام.

أما بعد الإمام الصادق فحدث انقسام كبير في الحزب الشيعي الهاشمي وفي الجناح الخاص بالإمامة التي كانت تعتمد على الوصية وكان هذا الانقسام بين الشيعة الإمامية الاثني عشرية وبين الشيعة الإمامية الإسماعيلية حيث كانت

الإمامة الاثني عشرية تعتقد أن الإمامة انتقلت من ولي عهد الإمامة إسماعيل إلى أخيه موسى بن جعفر بن محمد لأن إسماعيل قد توفي في عهد والده جعفر مما جعل جعفر ينقل الوصية إلى أبنه الأصغر موسى بينما أنكرت الإسماعيلية موت إسماعيل في عهد أبيه جعفر لأنه شوهد بعد إعلان الوفاة بمدة في الكوفة وأن الوصية الإمامية لا يمكن أن تعود بعد إفراغها من قبل الإمام لوريثه وولي عهده ، ولا يمكن أن تنتقل من الأخ إلى الأخ حيث أن الإسماعيلية لا تنكر إمامة موسى ولكنها تعتبرها بمرتبة الإمام المستودع شأنها شأن إمامة الحسن بن علي حيث أنكرت الإسماعيلية وصية الإمام علي له بالإمامة فهو أيضاً مستودع بينما الإمام المستقر كان الحسين.

لذا فإن الإمام الصادق يعتبر الإمام السادس عند الإمامية الاثني عشرية بينما يعتبر الإمام الخامس عند الإسماعيلية هذا الانقسام الكبير في الحركة الشيعية لم يكن انقساماً عقائدياً حول قضايا أو اتجاهات فكرية تقصد التبديل والتغيير أو التحديث في قواعد الدعوة الشيعية حيث أنه من المؤكد أن الشيعة لم تختلف على فكرة الإمامة ولا على عصمتها ولا على دورها الديني في الإرشاد إلى الشريعة ولكن الخلاف كان على شخص الإمام وعلى أن هذا الإمام حصل على النص الشرعي من الإمام الذي سبقه أم لم يحصل ، وهذا النص هو الأساس الوحيد الذي بموجبه يتقلد الإمام عرش الإمامة. ولكل من الإمامة الاثني عشرية والإمامة الإسماعيلية شروحها ومقولاتها التي اعتمدت عليها في إثبات إمامة إسماعيل وذريته من بعده أو إمامة موسى وذريته من بعده. علماً أن الإسماعيلية أقرت بإمامة الأئمة الاثني عشر المستودعة على اعتبار أن إمام الإسماعيلية المستقر كان مستوراً وستعود إليه الوديعة بعد ظهوره. وظهوره يتم بعد انتهاء دور الستر واعتبروا أن دور الستر انتهى بظهور المهدي في المغرب حيث بدأ دور ظهور الإمام منذ بداية تأسيس الدولة الفاطمية. أما الإمامة الاثنا عشرية فتابعت سلسلة الإمامة إلى الإمام الثاني عشر إلى أن أعلنت غيبته في سامراء فبدأت الغيبة الكبرى في عقيدة الإمامة الاثني

عشرية (٢٣) فاعتبرت الإسماعيلية هذه الغيبة وانتهاء دور الستر بمثابة عودة الوديعة من الإمام المستودع إلى الإمام المستقر لأنه لا يجوز أن يخلوا الزمان من إمام هو صاحب الزمان والعصر.

ويمكن القول أن الشيعة الإمامية الاثني عشرية تابعت الإمامة بعد جعفر بن محمد الصادق بإقرار إمامة الإمام موسى بن جعفر الذي لقب بالكاظم وبالعبد الصالح وكان أستاذاً للصوفي المشهور شفيق البلخي (٢٥).

ولكنه توفي في سجن الرشيد ويقال أنه توفي مسموماً وخلفه في الإمامة الإمام علي الرضا بن موسى وقد كان الرضا شبيهاً بوالده الإمام موسى بن جعفر من حيث الزهد والتقوى وقد زادت شهرته عندما قلده الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد ولاية عهد الخلافة العباسية. ثم تخلص منه المأمون بدس السم إليه حيث توفي وانتهت مسرحية المأمون المتمثلة في ولاية العهد هذه وتسلم الإمامة بعده الإمام محمد الجواد الذي مات صغيراً فجاء بعده أبنه علي بن محمد الهادي الذي عاش في سامراء منفياً وكان دوره بارزاً في التشيع وما كتبه عنه محمد بن نصير ثم الزيادة الجامعة التي نسبت إلى الهادي وبعد وفاة الإمام الهادي تولى الإمامة ابنه الحسن العسكري الذي مات في سامراء ٢٦٠هـ مثل والده.

وبموت الإمام الحسن العسكري ٢٦٠هـ واعتقاد الشيعة الإمامية الاثني عشرية أنه خلف ابناً هو محمد المهدي الذي اختفى وأعلنت غيبة الإمام والمعروفة بالغيبة الكبرى وهذه الغيبة ترافقت مع العقيدة الشيعية التي ركزت على فكرة الإمام المنتظر أي حضور الإمام المنتظر الذي سيظهر كما سيظهر المسيح ليخلص العالم من شروره وليملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً وفساداً. ويكون الإمام المهدي المنتظر هو الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية. أما الفرع الثاني من الإمامية والمدعوة بالإمامية الإسماعيلية فقد تابعت سلسلة الإمامة كما اعتقدت بها حيث بدأ دور الستر بالإمام إسماعيل.

وقد ولد الإمام إسماعيل بن جعفر بن محمد ١١٠هـ في المدينة المنورة وتعتقد الإسماعيلية أن الإمام جعفر بن محمد أعلن وفاته لكي يبدأ دور الستر حفاظاً على استمرار الإمامة في الذرية الطاهرة ويرى البعض أن دور الستر بدأ بمحمد بن إسماعيل بن جعفر الذي ولد بعد إعلان وفاة والده حيث لقب بالحبيب وكان مولده في المدينة ١٣٢هـ وتسلم الإمامة بعد وفاة أبيه الذي يعتقد أنه توفي عام ١٥٨هـ (٢٦) وبعد تنقل استقر به المقام في مدينة تدمر حيث جعلها الإمام محمد بن إسماعيل مركزاً لدعوته وتوفي فيها ١٩٣هـ (٢٧) ويعرف ضريحه باسم ((مولاي محمد بن علي)) وتولى الإمامة بعده أبنه الإمام أحمد الوفي الذي ولد ١٧٩هـ حيث أتخذ من مدينة سلمية مقراً له. وتوفي في مدينة محمود آباد ٢١٢هـ (٢٨) وتولى بعده أبنهُ محمد التقي حيث ولد التقي ١٨٩هـ في مدينة سلمية وجعلها مقراً له ومركزاً لدعوته واشتهر من دعاته ابن حوشب وتوفي الإمام التقي ٢٨٩هـ في مدينة سلمية وخلفه الإمام عبد الله الرضي الذي ولد ٢٢٨هـ في مدينة الري وانتقل مع والده إلى سلمية حيث كانت المركز الرئيسي للدعوة وتوفي ٢٨٩هـ في سلمية.

وخلفه أبنه الإمام محمد المهدي الذي ولد ٢٥٩هـ في سلمية وتسلم الإمامة من أبيه ٢٨٩هـ وفي عهده انتهى دور الستر حيث غادر سلمية متجهاً إلى الغرب وعندما وصل إليها حيث كان الداعي أبو عبد الله الشيعي قد مهد الطريق لإعلان الدولة الفاطمية التي أعلنت في ذي الحجة ٢٩٩هـ وبويع الإمام محمد المهدي بالخلافة وكان أول الخلفاء الفاطميين ومؤسس الدولة الفاطمية (٣٠) ونكتفي إلى هذا القدر بالاستعراض التاريخي للحركة الشيعية الإسماعيلية التي تابعت الإمامة وقد اقترنت الإمامة بالخلافة الفاطمية حيث بدأ الجهر بالدعوة وأصبحت المغرب ومدينة المهدية التي بناها المهدي مركزاً للدولة الفاطمية ولم تعد هناك حاجة لسرية الدعوة في الأراضي التي سيطرت عليها الخلافة الفاطمية وبقيت الدولة الفاطمية قائمة وتوسعت فيما بعد حتى شملت بالإضافة إلى المغرب العربي مصر وليبيا وسوريا واليمن وأحياناً الحجاز والجزيرة العربية وبعض مناطق العراق حتى أن بغداد

خضعت لفترة بسيطة لها وأعلن في مساجدها الخطبة للخليفة الفاطمي المستنصر بالله.

ولكن الدولة التي ضعف تأثيرها بعد الانقسام بين الخلافة الفاطمية التي استمرت بعد المستنصر بالله وبين القسم الآخر الذي انشق عن الدولة الفاطمية ودعوتها وهي الفرقة النزارية التي لعبت دوراً كبيراً في تاريخ الدعوة في كل من قلعة الموت والقلاع الإسماعيلية المعروفة في إيران والمطلة على بحر الخزر وقلاع الدعوة في سوريا التي كانت مركزها قلعة مصياف والتي كانت تشكل معاً دولة القلاع ضمن الدولة العباسية وكانت دولة القلاع هذه مستقلة استقلالاً تاماً عن الدولة العباسية. ولعبت دولة القلاع دوراً رئيسياً في الحروب الصليبية إلى جانب الدولة الأيوبية التي كان السلطان صلاح الدين الأيوبي على رأسها ، على الرغم من بعض النزاعات الثانوية التي حصلت بين سنان راشد الدين وبين صلاح الدين الأيوبي اتفق بعدها الجانبان على محاربة الصليبيين وكان البلاء حسناً في حربهم حيث قامت فرق الاغتيال الإسماعيلية باغتيال عدد من قادة الصليبيين وكان له أثر كبير في رحيلهم.

وإننا نترك لمن يحب الاستزادة أن يبحث في كتب التاريخ ليحصل على التفصيلات الهامة لحقبة هامة من التاريخ ولكن ما نريد بيانه هو أن الإسماعيلية تابعت الإمامة حتى اليوم وإن آخر أئمتها هو الإمام التاسع والأربعون كريم شاه الحسيني بن علي بن سلطان محمد شاه الحسيني. لأن الإسماعيلية تعتقد باستمرار الإمامة وضرورة وجودها لأنها إمامة العصر والزمان ولا يمكن أن يخلو الكون من إمام وهذا اعتقاد الشيعة جميعاً وهي ترفض فكرة الغيبة لهذا السبب.

استعرضنا بشكل سريع دور الستر في بداية الخلافة الفاطمية التي بإعلانها ينتهي دور الستر ويبدأ دور الجهر ولقد أطلق على الإسماعيلية اسم الديانة الجديدة لأنها تعتبر أن الديانة متجددة دائماً ولا يمكن أن تتوقف أو يتوقف نهجها في إطار ثابت وقد عبر محمد أركون عن هذه السكونية بعبارة النص المغلق الذي يعني

سكون النص وإغلاقه عن الحركة المتقدمة التي يقصد التأويل من خلالها مواكبة العصر وصلاحية النصوص لكل زمان ومكان.

وبدون هذا التأويل الذي يقصده أركون وتستفيد منه الإسماعيلية في نظرتها الحركية التقدمية لا يمكن القول بمثل هذه الصلاحية المدّعاة فكيف يمكن أن يتفق الزمن وهو صيغة متحركة متطورة باستمرار مع نص مغلق لا يسير مع الركب المتطور وليس القصد من الحركة هذه أي تغيير في جوهر النص لأن الكلام الإلهي لا يمكن أن يتبدل أو يتغير ولكن الكلام الإلهي نفسه جاء عاماً يمكن تأويله وتحريكه باتجاه التقدم مع الحفاظ على جوهره الفكري.

إن ميزة الإسلام عن غيره في ظل هذا الواقع المتباين من التعددية في الرأي والتنوع في القواعد يفسرها أصحاب النص المغلق على أنها ظاهرة سلبية لأن المنظار الذي يتطلعون من خلاله منظار تعصبي تفرضه طبيعة الاعتقاد والتمحور في إطار الإغلاق. ويفسرها البعض الآخر على أنها ظاهرة إيجابية تفيد التنوع والتعدد والمقصود به إغناء الفكر الإسلامي إغناءً تاماً من عدة جوانب توضحها المناهج التعددية. يقول السيد حسن الصفار: ((ولم يكن الإسلام بمنأى عن هذه الظاهرة – ظاهرة الانقسامات – بل حدث ما لم يحدث لكل الأديان والمبادئ من انقسام أتباعه إلى عدة مذاهب ومدارس وفرق. (٣١)))

ويقول أيضاً: ((إلا أن من نعم الله تعالى على هذه الأمة اتفاقها على أسس الدين وأصوله وعلى أكثر قضاياه وأحكامه ، فالاختلاف بين المذاهب الإسلامية حاصل على جزئيات العقائد وتفاصيل القضايا وتطبيقاتها ، وفي الفروع والأحكام الجانبية. (٣٢)))

لقد عبر السيد الصفار عن التعددية وعن الحرية الإنسانية فالفرد يمكنه أن يأخذ لنفسه أي تفسير أو دليل يفهمه من النص بحرية تامة ودون مشاركة الآخرين فيها. وليس من المعقول أن يتفق رأي فرد مع آخر إلا بطريق الصدفة وللوصول إلى المعرفة طرق كثيرة ولا يمكن حصرها بطريق واحدة لأن آفاق المعرفة رحبة

ومتعددة وأهمها فهم النصوص وقد عبر المكزون السنجاري عن ذلك بقوله:

متمســــكون مـــن الحيــاة بظـــاهر عـــن قصـــد باطنـــه عمـــوا وتبـــدلوا

لم يفرقـــوا بـــين المســـمى واسمـــه ولغـــير رســـم الاســـم لم يتعبـــدوا (٣٣)

وقوله أيضاً:

قالوا تحدث بالصريح من الحديـث بغيـر رمـز

فأجبتهم هل عاقـل يرمي الكنوز بغير (٣٤) حرز

وإذا ما أردنا دراسة التأويل عند الشيعة فإن فرق الشيعة متعددة ولكنها جميعها تتفق في التأويل إذا استثنينا الفرقة الزيدية التي أخذت جانب المعتزلة في التأويل لأن زيد بن علي بن الحسين الذي تعتبره الزيدية إمامها الأول كان قد أخذ الاعتزال عن واصل بن عطاء وكان الإمام الباقر (٣٦) يعيب عليه الاعتزال أما خلافات الفرق الشيعية فكانت خلافات ثانوية معظمها على شخصية الإمام فكل فرقة وقفت عند إمام اعتبرته صاحب العصر والزمان واعتبرت النص كان يعنيه ونحن لا نريد أن ندخل في خلافات الفرق لاعتقادنا أن أصل هذه الفرق كلها الإسلام ولا فوارق جوهرية بينها وبين عامة المسلمين على كل هذه الفرق العودة إلى الجوهر الذي يوحد بينها وتفتش عن العلاقات التي تقربها ببعضها البعض لتشكل فيما بينها قوة واحدة قادرة على إعادة الدين الحنيف إلى ما كان عليه أيام الرسول والصحابة والمؤمنين برسالته.

وباعتبار أن أهم فرقتين من فرق الشيعة كان لهما الأثر البارز في التأويل ووضع قواعده الواضحة وهما الفرقة الإمامية الاثني عشرية ، وفروعها المتعددة والتي تجمع جميعها على التأويل وعلى الإمامة الاثني عشرية أي أن أئمتها هم اثنا عشر إماماً والفرقة الثانية هي الإسماعيلية وفروعها التي تنتمي إليها من إسماعيلية نزارية وإسماعيلية مستعلية ومؤمنية ودرزية وغيرها والتي لعبت أيضاً دوراً بارزاً في التاريخ

الإسلامي ووضعت علامات واضحة في التأويل لدرجة أن الشيعة دعوا بأنهم أهل التأويل.

ونحن نشير إلى أنه ليس هناك خلافات بارزة في التأويل عند الإسماعيلية والاثني عشرية وعلينا أن ندرس فلسفة هاتين الفرقتين مبتعدين عن الخلافات المذهبية لأننا سندرس التأويل كعلم أخذ دوره بين العلوم الدينية وبرز بينها.

مراجع الفصل الأول من الباب الرابع

ظهور الشيعة ورأيهم في التاويل

١ - حديث الغدير حديث شريف

٢ - آية كريمة

٣ - آية كريمة

٤ - آية كريمة

٥ - حديث شريف

٦ - حدي شريف

٧ - راحة العقل: أحمد حميد الدين الكراماني. تحقيق
د. مصطفى غالب (المقدمة)

٨ - الطبقات الكبرى: ابن سعد حـ٤ ص١٦٣

٩ - نفس المصدر السابق حـ٤ ص٥٩ — ٦٢

١٠ - ابن الأثير حـ٢ ص١٤٠

١١ - الطبقات الكبرى: ابن سعد حـ٣ ص١٨٠

١٢ - اللمع: السراج ص١٩

١٣ - الفكر الشيعي والنزعات الصوفية: د. كامل مصطفى الشيبي

١٤ - الطبقات الكبرى: ابن سعد حـ٢ ص٨٦

١٥ - الملل والنحل: الشهرستاني حـ١ ص٢٤٣

١٦ - الملل والنحل: الشهرستاني حـ١ ص٢٤٦

١٧ - سورة آل عمران ٣ (آية ١٣٨)

١٨ - تاريخ الطبري حـ٨ ص٢٤١

١٩ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي ص١٤٦ -١٤٧

٢٠ - مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري حـ١ ص٨٨ -٨٩

٢١ - نفس المصدر السابق حـ ١ ص١١٥ -١١٦

٢٢ - مقاتل الطالبيين: أبو الفرج الأصفهاني ص٢٠٦

٢٣ - الملل والنحل: الشهرستاني

٢٤ - الرسالة القشيرية ص١٣٦

٢٥ - نفس المصدر السابق ص١١

٢٦ - تاريخ الدعوة الإسماعيلية: د. مصطفى غالب ص٨٩

٢٧ - نفس المصدر السابق ص٩١

٢٨ - نفس المصدر السابق ص٩٥ - ٩٦

٢٩ - نفس المصدر السابق ص٩٩

٣٠ - نفس المصدر السابق ص١٠٤

٣١ - التعددية والحرية في الإسلام: حسن الصفار ص١٥٠

٣٢ - نفس المصدر السابق ص١٧٦

٣٣ - الظـاهر والبـاطن في الإسـلام: محمـد علـي حلـوم + (ديـوان المكزونـي البخاري)

٣٤ - نفس المصدر السابق

٣٥ - الملل والنحل: الشهرستاني

الفصل الثاني

الإمامة الاثنا عشرية والتأويل

إذا ذكرنا بعض الحوادث التاريخية الماضية فليس القصد من ذكرها تكريس التفرقة والانقسام وإنما نحرر ذكرها لمجرد أنها حوادث تاريخية مضت وكان لها آثار سلبية إلى جانب آثارها الإيجابية فمن الآثار السلبية الانقسام نفسه وما رافقه من مآسٍ إنسانية واجتماعية وسياسية ومن آثاره الإيجابية ما يمكن اعتباره تعددية القصد منها إغناء الفكر الإسلامي واصطفاء الجوهر الذي يتمثل بقدرة الإسلام على التعبير عن الواقع الذي يفرضه الأثر الإلهي بالإنسان بشكل عام وبالقدرة الإنسانية على التمييز بين الخالق المبدع وبين مبدعاته.

ذكرنا الانقسام الكبير الذي حصل في الحركة الشيعية بعد الإمام جعفر الصادق بين اتباع الإمام إسماعيل واتباع الإمام موسى ابني الإمام جعفر وعددنا الأئمة للفرع الإمامي الاثني عشري وعددنا أيضاً الأئمة للفرع الإسماعيلي ، وذكرنا أن الخلاف كان على شخص الإمام وعلى النص.

وبما أننا نتحدث عن الفرع الأول وهو الإمامية الاثني عشرية في هذا الفصل ورأيها في التأويل الذي قد لا يختلف مع الرأي الذي يبديه الفرع الثاني فيه فكل من الفرعين اعتبر الإمام هو صاحب التأويل لأنه يملك العلم الذي ورثه عن جده رسول الله. يقول الكليني في كتابه ((الكافي)): ((إن الأئمة عليهم السلام ورثة العلم يرث بعضهم بعضاً العلم: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد يحيى الحلبي عن بريد بن معاوية عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (رض) قال: إن علياً (ع) كان عالماً و العلم يتوارث و لن يهلك عالم إلا بقي من بعده من يعلمه علمه.)) (١). و الكليني – الذي كان ينهج النهج

الأمامي الأثني عشري – يوضح أن مشكلة التأويل محصورة و مخصوصة بالأئمة لأنهم توارثوا العلم عن النبي (ص) واحداً عن من قبله من الأئمة و لا بد أن يورث هذا العلم غيره من بعده لكي يبقى هذا العلم مستمراً على مدى الزمان و في كل مكان. (٢)

إن ضرورة التأويل تأتي من فهم النصوص فإن الظاهر جاء فيها عاماً و لا بد من التخصيص لتوضيح قصد الباري من النص. لذا فإن الباطن ما يسكن وراء هذا الظاهر و يختفي خلفه و يستوجب التبيان و الدلالة. قال العلامة الشيخ أحمد حيدر: ((و الظاهر هو الباطن فما ظهر في عالم الشهادة هو الذي بطن في عالم الغيب و ما بطن في عالم الغيب هو الذي ظهر في عالم الشهادة. وأنوار الملكوت متدفقة في حياض الجبروت.وامتثال أمر الله في الظاهر يدل على كمال شريعته ، وتحقيق العبودية والاستسلام للقهر في الباطن يدل على كمال الطريقة ونهاية الحقيقة. والجمع بينهما غاية الكمال والصلاة الغالبية بدون معرفة مراتبها الباطنة جيفة عفنة مؤذية.)) (٣) ونجد أن الشيخ أحمد حيدر يؤكد على تلازم الباطن والظاهر فلا يجوز الأخذ بأحدهما فيقول: (٤) ((وبالجملة فإن من حمل القول على الظاهر المحض فهو حشوي ومن تمسك بالباطن المحض فهو ملحد ، ومن جمع بين الظاهر والباطن أي أخذ بالتقية والتقوى والإيمان كان مؤمناً موحداً عارفاً محققاً إذ الإيمان والتقوى باب كل خير وبركة ورزق صوري ومعنوي ، كما قال تعالى: ((ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض)) (٥).

ونجد أن الشيخ أحمد حيدر يعتبر الأخذ بأحد الحدين الباطن والظاهر خطأ كبير فالظاهري في رأيه حشوي والباطني المحض ملحد والجامع بين الحدين هو المؤمن الموحد وهكذا فالباطنية المؤمنة هي ظاهرية باطنية معاً لأنه كيف يمكن النفوذ إلى الباطن بدون ظاهره فإذا كنا قد اعتبرنا أن لكل ظاهر باطناً فإن الباطن مرتبط بالظاهر ولا يمكن أن تنكر الباطنية الظاهر لأن الظاهر دليل الباطن. ولا يمكن معرفة الباطن إلا بطريق التأويل. والتأويل علم من العلوم الدينية

له أهله المختصون به وأهل التأويل في نظر الشيعة الإمامية هم الأئمة الذين أخذوا هذا العلم عن الرسول الكريم وكان أول من أخذ هذا العلم الإمام علي حيث يروى عن الرسول قوله: ((أنا قاتلت على تنزيله وأنت تقاتل على تأويله))

الشيعة الإمامية وعلم الكلام:

خاضت الشيعة الإمامية المعارك الكلامية التي حصلت خلال القرنين الأول والثاني للهجرة وتميزت عن بقية الفرق بقضايا خاصة بها كانت الفرق الأخرى تنكرها أو تفسرها تفسيراً مخالفاً ولو استعرضنا هذه القضايا لوجدنا أن الشيعة الإمامية أخذت الجانب العقلي من الإسلام وجعلته منطلقاً لعقائدها وكان لها أثرها في الفلسفة العربية الإسلامية التي أخذت عن الشيعة أفكاراً إسلامية دخلت مجال التوفيق بين الفلسفة والشريعة. وأهم هذه القضايا :

أ - التقية:

من المعروف أن ما حصل لأئمة الشيعة خاصة ولأهل بيت الرسول عامة من مآسٍ وتصفيات بدأت بمقتل الإمام علي ومن بعده ابنه الحسين وكان الحسن قد مات مسموماً أيضاً وبدأت السلطة الأموية تلاحق أهل البيت وتشن عليهم الحملات المتعاقبة وكانت الثورات الهاشمية ضد بني أمية لا تهدأ ولا تستكن. ومنذ إمامة الإمام علي زين العابدين بن الحسين الذي كان الرجل الوحيد الذي سلم من مجزرة كربلاء والتي ذهب ضحيتها كل من كان مع الإمام الحسين من الرجال ، ولم يبق سوى علي بن الحسين الذي تسلم الإمامة بالوصية من والده الحسين وكان أول من وضع أسس التقية ، حيث أمر الناس بكتمان ولائهم لأهل البيت وللأئمة منهم واتجهوا منذ ذلك الوقت نحو العلم والزهد والتقية ، والابتعاد عن الثورات المسلحة التي كانت وبالاً على أهل بيت النبوة فبدءوا بثورة من نوع آخر سلاحها العلم والزهد والتميز بالأخلاق الهاشمية القويمة وأن يسلك أتباعهم نفس الطريق الذي اتبعوه وكانت وصية الإمام علي زين العابدين لأبنه محمد الباقر تنص على التقية وعلى متابعة العلم والتثقيف لشيعته وسمي الباقر لتبقره بالعلم (٦) وكذلك الإمام

جعفر الملقب بالصادق الذي يعتبر عهده عهداً متميزاً بين الأئمة فهو الإمام السادس لدى الشيعة الإمامية وقد شهد سقوط الدولة الأموية وتأسيس الدولة العباسية. وكان صاحباً لأبي جعفر المنصور وهو الذي بشره بالخلافة من قبل سقوط الدولة الأموية مما نال ثقة الخليفة المنصور العباسي. وكان يدعو شيعته للتقية ومن أقواله المشهورة: ((من لا يحافظ على التقية ليس من شيعتنا)).

وتفهم التقية على أنها ستار يحمي الشيعي الإمامي من بطش أعدائه وخاصة السلطة المتمثلة بالخليفة الأموي أو العباسي وولاتهم ورجال شرطتهم وجواسيسهم. فلا يجوز التصريح بالولاء للإمام في حال الخطر المحدق. وهذا الشرط أساساً ليس مطلوباً. فالتقية من أهم الأسس التي اعتمدت عليها عقيدة الشيعة الإمامية وكان لها أثر كبير في التنظيم السري الذي أخذته الحركات الثورية الشيعية الإمامية بشكل خاص والشيعية بشكل عام. وقد زادت السرية بعد الخلافة العباسية التي كانت الشيعة الإمامية تعتبرها انقلاباً داخلياً في الأسرة الهاشمية من فرعها العباسي على الأسرة الهاشمية من فرعها العلوي. حيث استطاع العباسيون تحويل الثورة من ثورة لنصرة أهل البيت الذين هم أبناء عليّ من نسل الحسين إلى نسل العباس عم الرسول الذي لم تكن الشيعة لتعتبره من أهل بيت الرسول. إذاً بدأت التنظيمات السرية بالتقية. وكان طابع التقية مسيطراً على ما يسمى بأدوار الستر بالنسبة للأئمة.

٢ - مسألة الإمامة:

إن مسألة الإمامة هي المحور الفكري الرئيسي الذي يدور حوله التمذهب الشيعي بشكل عام والشيعة الإمامية الاثنا عشرية بشكل خاص. وتعتقد الشيعة الإمامية أن الإمامة هي مرتبة دينية مرتبطة بالخلافة الإلهية في الأرض ضمن هذه الفكرة النص الشرعي المتمثل بالقرآن ودعمتها الأحاديث النبوية الشريفة.

وتتركز هذه النصوص على أحقية علي بالإمامة والإمامة في المفهوم الشيعي الإمامي غير الخلافة السياسية وإن كانت الإمامة والخلافة قد جمعت أحياناً في

شخص الإمام علي وابنه الحسن – لفترة قصيرة – بعد مقتل الإمام علي، فإن الإمامة باقية بقاء الدنيا بحسب اعتقادهم.

يقول الدكتور أحمد محمود صبحي: ((أما اعتبار الإمامة من أركان الدين، فاستناداً إلى الحديث الشريف " من مات ولا يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية "(٧) وفي قول آخر " وليس في عنقه بيعة لإمام فقد خلع ربقة الإسلام "(٨) ولذا فإن كثيراً من النصوص المنسوبة إلى أئمة أهل البيت توضح هذا المعنى، عن أبي حمزة قال لي أبو جعفر (الباقر): إنما يعبد الله من يعرف الله فأما من لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضلالاً، قلت: جعلت فداك فما معرفة الله ؟ قال: تصديق الله عزّ وجل وتصديق رسوله وموالاة علي والإتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم وهكذا يعرف الله، ومن لا يعرف الله عز وجل ويعرف الإمام منا أهل البيت فإنما يعرف غير الله.))

فالإمامة مقترنة بمعرفة الله وعبادته في رأي الشيعة الإمامية وهذا مأخوذ عن الإمام الباقر وعن غيره من الأئمة الذين رويت عنهم الأحاديث التي تؤكد الفكرة.

يقول العاملي: ((إن أصول الدين عند الشيعة خمسة: التوحيد – العدل – النبوة – الإمامة – المعاد، ولكن الإمامة وإن اعتبروها من أصول الدين فهي بأصول المذهب أشبه لأن منكر الإمامة عندهم لا يخرج بذلك من علة الإسلام وإنما يخرج من المذهب))(١٠)

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الإمام لموالاته ونصرته ؟ فالإمامة ميراث الأنبياء وهي في سلالة فاطمة الزهراء بنت النبي وهي في الأعقاب ولا يجوز أن تكون في الأخ بعد أخيه ولا إلى العم أو غير ذلك من القرابات لقوله تعالى: ((وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض)) ولأخرجوا عن هذه القاعدة إلا في انتقال الإمامة من الحسن إلى الحسين إذ لا يستطيع أن ينقلها إلى ولده لأنه يلزم للحسين كل ما يلزم فهما شريكان في منزلتهما من النبي وقد أذهب الله عنهما الرجس وطهرهما تطهيراً.(١١)

ولا بد أن يعرف الإمام من يخلفه ليوصي إليه وصيته ويعهد إليه تنفيذها لأمر الله: ((إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها))(١٢).

والأمانة هي الإمامة عهد من إمام إلى إمام إلى من بعده بأمر من الله، ويوصي الإمام في حضرة أصحابه ليكون حجته عليهم ويورثه ميزان النبيين والسلاح الذي بمثابة التابوت ميراث أنبياء بني إسرائيل فيكون الإمام مع السلاح حيث كان.(١٣)

وقد روي عن الإمام الصادق أنه قال: ((إن الله أنزل على نبيه كتاباً قبل وفاته فقال: يا محمد، هذه وصيتك إلى النجيّة من أهلك، قال وما النجيّة يا جبريل؟ فقال: علي بن أبي طالب وولده، وكان على الكتاب خواتيم من ذهب فدفعه النبي إلى أمير المؤمنين، وأمره أن يفك خاتماً منه ويعمل فيه ففك أمير المؤمنين خاتماً، وعمل بما فيه فوجد فيه أن أخرج بقومك إلى الشهادة فلا شهادة لهم إلا معك وأشر نفسك لله عز وجل ففعل ثم دفعه إلى علي بن الحسين ففك خاتماً فوجد فيه أن أطرق واصمت وألزم منزلك واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ففعل، ثم دفعه إلى محمد بن علي ففك خاتماً فوجد فيه حدّث الناس وفقهم ولا تخافن إلا الله عز وجلّ فإنه لا سبيل لأحد عليك ثم دفعه إلى ابنه جعفر ففك خاتماً فوجد فيه حدث الناس وانشر علوم أهل بيتك ولا تخافن إلا الله عز وجل وأنت في حرز وأمان ففعل ثم دفعه إلى ابنه موسى وكذلك يدفعه إلى الذي بعده ثم كذلك إلى قيام المهدي)) (١٤)

أما الآيات التي تنسبها الإمامية وتؤولها أنها قيلت أو أنزلت في الإمام علي للدلالة على إمامته فهي كثيرة وأهمها:

أ - آية المباهلة: ((فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين))(١٥) وهذه الآية نزلت عندما قدم على النبي (ص) وفد نجران وفيهم السيد والعاقب وجماعة من الاساقفة فقالوا: يا محمد أخبرنا من أبو موسى؟ فقال: عمران. قالوا وأنت من أبوك؟ قال عبد الله بن عبد المطلب قالوا فعيسى من

أبوه ؟ فسكت النبي ينتظر الوحي فنزل قوله تعالى: ((إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب))(١٦) فقالوا: إنا لا نجد هذا فيما أوحي إلى أنبيائنا فقال كذبتم فنزل قوله تعالى ((فمن حاجك)) قالوا أنصفت فمتى نباهلك قال فانصرفوا وقال بعضهم لبعض فلا تباهلوه فإنه نبي صادق وإن باهلتموه لتهلكن، ثم بعث النبي إلى أهل المدينة ومن حولها فلم تبق بكر لم تر الشمس إلا خرجت، وخرج رسول الله وعلي بين يديه والحسن عن يمينه والحسين عن شماله وفاطمة خلفه، ثم قال: هلموا فهؤلاء أبناؤنا وأشار إلى الحسن والحسين وهذه نساؤنا يعني فاطمة وهذه أنفسنا يعني نفسه و أشار إلى علي، فلما رأى القوم ذلك خافوا وجاءوا بين يديه فقالوا: يا محمد أقلنا أقالك الله، فقال: والذي نفسي بيده لو ابتهلوا لامتلأ الوادي بهم ناراً. (١٧)

٢ - ((وأنذر عشيرتك الأقربين))(١٨) دعا الرسول (ص) بني هاشم إلى دار عمه وكانوا يومئذ (أربعون رجلاً وامرأتان تقريباً) وكان من أعمامه: أبو طالب والحمزة والعباس وأبو لهب فصنع لهم طعاماً وكان الرجل منهم يأكل الجزعة ويشرب الفرق من الشراب فأكلت الجماعة كلهم من ذلك الطعام حتى شبعوا فبهرهم ذلك وتبين لهم أنه صادق في نبوته فقال: يا بني عبد المطلب إن الله بعثني إلى الخلق كافة وبعثني إليكم خاصة فقال ((وأنذر عشيرتك الأقربين)) أنا أدعوكم إلى كلمتين خفيفتين على اللسان ثقيلتين في الميزان تملكون بها العرب والعجم وتنقاد لكم بها الأمم وتدخلون بها الجنة وتنجون بهما من النار: شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فمن يجيبني إلى هذا الأمر ويؤازرني عليه يكون أخي ووصيي ووزيري ووارثي وخليفتي من بعدي ؟ فقال علي وكان أصغر القوم سناً: أنا يا رسول الله أكون وزيرك عليه، فأخذ الرسول برقبة علي وقال:

هذا أخي ووصيي وخليفتي منكم فاسمعوا له وأطيعوا، فقام القوم يتضاحكون ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لأبنك (١٩).

٣ - ((إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً)) (٢٠) نزلت هذه الآية والرسول (ص) في بيت أم سلمة وهي جالسة عند الباب فقالت: يا رسول الله: ألست من أهل البيت ؟ قال إنك على خير ، إنك من أزواج النبي ، ثم أتى بكساء فجاء الحسن والحسين فأدخلهما فيه ، ثم جاءت فاطمة فأدخلها ، ثم جاء علي فأدخله ثم دعا النبي بقوله: اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. وهذا الحديث مروي عن أم سلمة زوج الرسول (ص)

٤ - آية المودة: ((قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى)) (٢١). روى الإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله: من قرابتك التي وجبت علينا مودتهم ؟ قال علي وفاطمة وابناهما.

٥ - ((واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي)) (٢٢) ذكر أبو نعيم عن ابن عباس أن النبي أخذ بيد علي ثم رفع يده إلى السماء ، وقال: اللهم إن موسى سألك فأجبته وأنا أسألك أن تجعل لي وزيراً من أهلي علي بن أبي طالب أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري ، قال ابن عباس فسمعت منادياً ينادي يا أحمد قد أوتيت سؤلك (٢٣)

٦ - آية الولاية: ((وإنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون)) (٢٤) يقول القزويني: ((أخرج نزول هذه الآية في علي جماعة من أئمة التفسير وحملة الآثار النبوية منهم السيوطي في تفسيره الدر المنثور جـ٢ ص١٩٣ والرازي في تفسيره الكبير حـ٣ ص١٣. وابن جرير حـ٦ ص١٦٥ والبيضاوي جـ٢ ص١٦٥ والشيخ محمد عبده في ص٤٤٢ من الجزء السادس الذي نسبه إليه الشيخ محمد رضا صاحب المنار)) (٢٥).

٧ - ((والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى)) (٢٦) روى الفقيه علي بن المغازلي الشافعي بإسناده عن ابن عباس قال كنت جالساً مع فئة من بني هاشم عند النبي إذ أنقض كوكب من السماء فقال النبي من انقض هذا الكوكب في منزله فهو الوصي من بعدي فإذا هو انقض في منزل علي ، قالوا يا رسول الله قد

غويت في حب عليّ فأنزل الله سبحانه ((والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى)) ويرويها ابن الجوزي ولكن باستبدال كلمة وصي بخليفة والرواية هذه منسوبة أيضاً لابن عباس.

٨ - ((ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤوف بالعباد)) (٢٧) قال الثعلبي: لما أراد رسول الله الهجرة استخلف علياً لقضاء ديونه ورد الودائع وأمره ليلة خرج إلى الغار وأحاطوا بالدار أن ينام على فراشه ويتشح ببرده الأخضر ، وقال إنّه لا يخلص إليك منهم مكروه ففعل فأوحى الله إلى جبريل وميكائيل أني قد آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من عمر الآخر فأيكما يؤثر صاحبه بالحياة فاختار كلاهما الحياة ، فقال: ألا كنتما مثل عليّ آخيت بينه وبين محمد فبات في فراشه يفديه ويؤثره الحياة ، اهبطا إلى الأرض فاحفظاه، فنزلا فكان جبريل عند رأسه وميكائيل عند رجليه فقال جبريل بخ بخ من مثلك يا ابن أبي طالب يباهي الله بك الملائكة فأنزل الله على نبيه وهو متجه إلى المدينة ((ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله)) (٢٨)

٩ - ((والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون لهم ما يشاءون عند ربهم ذلك جزاء المحسنين، ليكفر الله عنهم أسوأ الذي عملوا ويجزيهم أجرهم بأحسن الذي كانوا يعملون))

(٢٩) ويرى السيد علي الجيلاني أن المقصود بالصدق في هذه الآية هو علي. ولما كان علي ما عبد الأصنام والأوثان أبداً. وغيره بالاتفاق كان قبل بعثة النبي من الكافرين الكاذبين ذلك أن الكذب مثل الإذعان بالكفر والإقرار به ، كان علي هو الموصوف بالصدق دائماً وهو المقصود بأمر الله أن نكون معهم ونأخذ الدين عنهم ونقتدي بهم (٣٠).

١٠ - ((فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه)) (٣١) تعتقد الشيعة الإمامية أن كلمات هذه الآية تدل على أن آدم سأل ربه بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين فتاب عليه. وهذا الاعتقاد الشيعي أن الله قد خلق هؤلاء قبل آدم ، أو أنهم

كانوا قبساً من نور وآدم بين التراب والماء.

١١ - ((إنما أنت منذر ولكل قوم هاد)) (٣٢). عن سعد بن جبير عن ابن عباس: أنها نزلت في علي وأن النبي قال: أنا المنذر وعليّ الهادي فيك يا علي يهتدي المهتدون. وهذه الآية فيها النص بالإمامة بشكل صريح وقد ذكر ذلك الطبري في تفسيره (٣٣)

١٢ - ((وقفوهم إنهم مسؤولون)) (٣٤). عن الشعبي عن ابن عباس قوله: مسئولون عن ولاية علي. ويعلق الحليّ بقوله: إذا سئلوا عن الولاية له يوم القيامة وجب أن تكون ثابتة فيكون هو الإمام (٣٥).

١٣ - ((والسابقون السابقون ، أولئك المقربون)) (٣٦). عن ابن عباس أنه قال السابقون ثلاثة: فالسابق إلى موسى يوشع بن نون والسابق إلى عيسى صاحب ياسين والسابق إلى محمد علي بن أبي طالب (٣٧).

١٤ - ((عمّ يتساءلون عن النبأ العظيم)) (٣٨) سأل أبو سفيان عن خليفته فقال له علي (٣٩).

١٥ - ((إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية)) (٤٠). عن ابن عباس أن النبي قال لعلي:

هم أنت وشيعتك تأتون يوم القيامة راضين ويأتي خصومك غضاباً مقحمين (٤١). كانت هذه الآيات الكريمة أهم الآيات التي تعتمد عليها الشيعة بكل فرقها على أن نظرية الإمامة واجب إلهي وردت في النصوص بشكل صريح واضح أو بشكل باطني أستنبطه المفسرون وأهل التأويل وهذه الآيات تدل على إمامة علي بن أبي طالب وذريته من بعده ونحن تعمدنا إيرادها مع أن هناك آيات أخرى تدل على الإمامة وهي كثيرة تركنا لمن يريد الاستزادة أن يفتش عنها في كتب الشيعة الإمامية ليستدل على رأيهم فيها. ونحن لم نورد الحجج التي تنفي أن تكون هذه الآيات قيلت في الإمامة أو في عليّ بن أبي طالب والتي ذكرها بعض الفقهاء

والعلماء المسلمين وكان قد اشتهر في الرد على الشيعة وتفسيراتهم لمسألة الإمامة باعتبارها مرتبة دينية إلهية ليس شرطاً أن تقترن بالخلافة ابن تيميه في كتابه المنتقى. معتبراً أن الإمامة في معناها ومضمونها مرتبة سياسية لم يحددها الرسول (ص) بشخص أو بآخر وإنما تركها دون تحديد وأن الإمامة تبدأ بالائتمام بالصلاة وتنتهي بالإمامة السياسية التي هي الخلافة بحسب رأي ابن تيميه وغيره. ويمكن القول أن فكرة الإمامة حوربت منذ ظهورها إن كان ذلك في عهد الرسول أو فيما بعد. فقد حوربت في عهد الرسول بحرب الكفار للإسلام ولمحمد واتباعه وكانت قريش وجميع القبائل التي حاربت الرسول (ص) تستثقل أن تكون الرسالة والإمامة في بني هاشم لذا فإن الناس بعد موت محمد قبلت بالرسالة وتخلت عن الإمامة ولكن هذا في الأوساط الحاكمة التي ادعت أن الرسول لم يعين خليفة من بعده فانعزلت الإمامة عن الخلافة حتى خلافة علي والحسن عادت إلى الاقتران بها ونحن لم نورد رد ابن تيميه وتفنيده المعارض لفكرة الإمامة لأننا لا نريد أن نتوسع بالبحث كثيراً ونكتفي برأي الشيعة واعتقادهم بالإمامة وهو قصدنا من الدراسة.

ونؤكد على أن من يحب أن يستوضح عن ذلك فبإمكانه العودة إلى كتب ابن تيميه المنتشرة كثيراً ويقارن بين رأيه وبين رأي الشيعة علماً أن ابن تيميه يتهم الشيعة بالمروق من الدين ويعتبر أن هذه الاعتقادات دخيلة على الإسلام علماً أن الحجج التي توردها الشيعة هي حجج موثقة بالرواية الصادقة عن الرواة الثقاة الذين أوردوها والذين ذكرنا بعضهم ولم يكن هؤلاء الرواة من الشيعة حصراً وإنما كانوا من فرق متعددة دفعهم إلى ذلك تحري الصدق في الرواية علماً أن معظم المفسرين من الشيعة ومن السنة ومن غيرهم أوردوا هذه الروايات كما أوردتها الشيعة ، ونحن من خلال بحثنا نعتبر أن المسألة ليست مسألة خلاف نريد أن نزكي ناره وإنما نريد أن نبين التنوع والتعددية في الإسلام الذي يبين الأوجه التي يمكن أن تكون عليه الحوادث التاريخية والدينية التي حدثت وكان لها تأثيرها الفكري على مجريات الأحداث التاريخية. ويمكن القول أن الحوادث التي نذكرها كانت مجالاً للاختلاف في الروايات وفي تفسير هذه الروايات والاجتهادات المترافقة معها

هذا ما يجعل تاريخنا العربي والإسلامي لا يرمي للدقة في الرواية ولو كان المؤرخ أو الراوي مجرداً قصده العلم والمعرفة لكانت الرواية دقيقة أكثر ولا تحتمل الوجوه المتعددة ولكن للأسف فإن عوامل كثيرة تؤثر في الرواة والمؤرخين لدرجة أننا لا نجد أو قلما نجد الحيادي الذي يروي أو يكتب لمجرد إظهار الحقيقة أو القصد العلمي. إن مسألة الإمامة والدلائل عليها ليست محصورة بالنصوص الشرعية التي وردت في القرآن وفي الآيات التي أوردناها وإنما هناك أحاديث كثيرة تدل عليها وأهمها:

١ - حديث الغدير (غدير خم): لما دنا أجل رسول الله ونعيت إليه نفسه أجمع بأمر الله تعالى على أن ينادي بولاية علي بعد الحج الأكبر على رؤوس الأشهاد ، فأذن في الناس قبل الموسم أنه حاج في هذا العام حجة الوداع فوافاه الناس من كل فج عميق وخرج من المدينة نحو مائة ألف أو يزيدون ، فلما فرغ من الحج أنزل الله تعالى: ((يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس)) (٤٢). فوقف النبي يخطب الناس بغدير خم تحت شجرات فقال: أيها الناس يوشك أن أدعى فأجيب وإني مسئول وإنكم مسئولون – إشارة إلى الآية ((وقفوهم إنهم مسئولون)) – فماذا أنتم قائلون ؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت فجزاك الله خيراً فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن جنته حق وأن ناره حق وأن الموت حق وأن البعث حق بعد الموت وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور ؟ قالوا بلى نشهد بذلك ، قال: اللهم أشهد ثم قال: يا أيها الناس إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم ، فمن كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله ، ثم قال: أيها الناس إني فرطكم وإنكم واردون على الحوض.. وإني سائلكم حين تردون عليّ عن الثقلين كيف تخلفوني فيهما ، الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله تعالى وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا على الحوض (٤٣).

وقد سمع عمر بن الخطاب قول النبي فهنأ علياً وقال: بخ بخّ يا ابن أبي طالب أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة. وقد أورد حديث الغدير هذا معظم كتاب الحديث مع بعض الزيادة والنقصان في الحديث.

وقد ذكر الحديث على لسان عدد من الشعراء فيقول حسان بن ثابت (٤٤):

يناديهم يوم الغدير نبيهم ... نجمٌ واسمع بالنبيّ مناديا
فقال من مولاكم ونبيكم ... فقالوا ولم يبدوا هناك التعاميا
إلهك مولانا وأنت نبينا ... ولم تلق منا في الولاية عاصياً
فقال قم يا عليّ فإنني ... رضيتك من بعدي إماماً وهاديا
فمن كنت مولاه فهذا وليه ... فكونوا له أتباع صدقٍ مواليا
أ - هناك دعا اللهم وال وليه ... وكن للذي عادى علياً معادياً

وهذا الحديث لم يشكك به إلا القليل وقد كان ابن تيميه قد شكك بصحة الحديث.

٢ - حديث المنزلة: حينما خرج النبي لغزوة تبوك خلف علياً وراءه بالمدينة في النساء والصبيان فأرجف المنافقون وقالوا إنما خلفه لأنه يبغضه فبلغ ذلك علياً فبكى واشتكى إلى النبي قائلاً: ((أتخلفني في النساء والصبيان ؟ فرد النبي: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)) (٤٥) وتعتقد الشيعة عامة أن هذا الحديث دليل على وصية النبي بإمامة علي ، وخلافته من بعده.

٣ - حديث الراية يوم خيبر: أورد البخاري في صحيحه في باب فضائل علي هذا الحديث كان الرسول (ص) يحاصر حصن خيبر وقد أعطى الراية لعدد من المسلمين بقصد فتح الحصن ولكن لم يستطع أحد فتح الحصن فقال الرسول (ص): ((لأعطين الراية غداً إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله على يده)) وكان علي أرمداً في ذلك اليوم فتفل

الرسول في عينيه وسلمه الراية ففتح الحصن على يده وترى الشيعة أن فتح الحصن تم بقوة الله ((ما فتحته بقوة جسديه وإنما بقوة إلهية)) (٤٦) وهناك مبالغات كثيرة في تفسير هذا الحديث فباب الحصن كان لا يحمله أقل من سبعين رجلاً وحمله عليّ على سيقه وجعله جسراً يمر عليه المسلمون إلى داخل الحصن.

٣ - حديث كتاب النبي ساعة الموت: وعن ابن عباس أنه قال: لما حضر رسول الله الموت وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال النبي: هلم اكتب لكم كتاباً لا تضلوا من بعده فقال عمر: إن النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله فاختلف من بالبيت واختصموا منهم من يقول قربوا يكتب لكم النبي كتاباً لن تضلوا بعده ومنهم من يقول ما قال عمر ، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي قال لهم رسول الله: قوموا لا ينبغي عندي التنازع ، فكان ابن عباس يقول دائماً: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم (٤٧). وتفسير الشيعة أن الكتاب المقصود فيه ولاية وخلافة علي من بعده.

٤ - حديث المؤاخاة: روى أنس أن النبي لما كان يوم المباهله وآخى بين المهاجرين والأنصار وعليّ واقف يراه ويعرفه ولم يؤاخ بينه وبين أحد فانصرف باكياً فقال النبي ما فعل أبو الحسن ؟ قالوا انصرف باكيّ العين، فقالت فاطمة ما يبكيك قال: آخى النبي بين المهاجرين والأنصار ولم يؤاخ بيني وبين أحد قالت: لا يخزيك الله ، لعله إنما ادخرك لنفسه، فقال بلال: يا علي أجب الرسول فأتى فقال ما يبكيك يا أبا الحسن ؟ فأخبره فقال: إنما أدخرك لنفسي ألا يسرك أن تكون أخاً لنبيك ؟ قال بلى ، فأخذ بيده وقال: اللهم هذا مني وأنا منه ، ألا إنه مني بمنزلة هارون من موسى ، ألا من كنت مولاه فعلي مولاه فانصرف فاتبعه عمر فقال: بخ بخٌ يا أبا الحسن أصبحت مولاي.ومولى كل مسلم (٤٨). وتفسر الشيعة هذا الحديث بأنه الوصية والولاية لأن هارون كان وصي موسى وأخاه.

وهناك أحاديث كثيرة أوردنا هذا القدر الكافي منها الذي أجمع عليه الرواة وكتاب الحديث ولم نورد البقية لأن بعض الرواة شكك بصحة بعضها والبعض رأى أنها من وضع المتعصبين من الشيعة. وإن هذه الأحاديث كافية رغم أن البعض الآخر من الأحاديث ورد على لسان بعض الرواة وفي كتب الحديث على أساس أنها موثوقة فمن يريد الاستزادة فهناك الكثير من كتب الحديث ومن الشروحات التي تتناول هذه الأحاديث إن كان من الجانب الشيعي أو من الجانب الآخر إلا أن حديث مدينة العلم وهو المشهور عند الشيعة نود أن نضيفه إلى هذه الأحاديث لأهميته عند الشيعة: قال رسول الله: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد الدخول فليدخل من قبل الباب وقد ورد في عدد من كتب الحديث، وقد شكك به البعض وخاصة ابن تيميه حيث لم يقتنع بصحة هذا الحديث.

بعد ما ذكرناه من آيات وما دعم هذه الآيات من أحاديث لا بد من كلمة نقولها: أن الحديث وقع به التشويه وإن كتابة الحديث بدأت في مطلع القرن الثالث الهجري أي بعد قرنين من الهجرة وتم وضع الحديث في ظل حكم لم يكن يقر للشيعة حقهم بالتعبير والتمذهب.

بل كان الحكم قاسياً جداً على الشيعة وقد تمت تصفيات كثيرة في كل من العهد الأموي والعهد العباسي لمجرد التمذهب دون أن يكون هناك ثورة على الحكم وكانت هذه التصفيات تتناول ذوي الأقلام والرواة فانجرف المتحدثون والكتاب في تيار الحكام وكتبوا ما يرضيهم، وهذا الشأن السياسي الذي يهدف إلى كم الأفواه وقمع الناس والبطش بالمعارضة مما دفع للتقية والتنظيمات السرية التي كانت أشد سرية ودقة خاصة في العهد العباسي لأن العباسيين كانوا قد شاركوا الشيعة العلوية تنظيماتهم ومشوا في ركابهم حتى انتهزوا الفرصة السانحة للانقضاض على السلطة واستلابها قبل أن يتسلمها العلويون الذين يعتبرون أنفسهم ورثة الحق الشرعي في الحكم بعد الرسول.

فاستمر العباسيون بالتصفيات وخرجوا من نطاق الشيعة العلوية ليبشروا بفكرة الرضي من آل الرسول وليعتبروا أن العم وهو العباس أوجب بالولاية من الصهر ومن ابن العم كما أدعى الخلفاء العباسيون في حوارهم مع بني عمومتهم من العلويين.

وهكذا استطعنا أن نبين التأويل الشيعي في قضيتين أساسيتين وهما التقية والإمامة وبقي أن نتحدث عن مبدأ ثالث في التشيع والمعروف بالعصمة.

٣ -عصمة الإمام

يعتبر مبدأ العصمة من أهم المبادئ التي ارتكز عليها مذهب الشيعة الإمامية والعصمة في اللغة تعني المنع ((سآوي إلى جبل يعصمني من الماء))(٤٩) وتعني الحفظ أيضاً ثم ((لا تمسكوا بعصم الكوافر))(٥٠)، وتعني هنا الامتناع عن عقد النكاح ((واعتصموا بحبل الله جميعاً))(٥١)،((ويا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك والله يعصمك من الناس))(٥٢). فقد قال المسلمون بعصمة النبي وأضافت الشيعة الإمامية القول بعصمة الإمام، وتسري العصمة على الأئمة من ذريته جميعاً وتعني العصمة هنا الامتناع عن الوقوع بالخطأ فلا يجوز للنبي أن يخطئ بشيء من الأشياء في قول أو في فعل.

وأدرجت الشيعة الرأي بحيث يشمل الأئمة لأن الإمام الذي يحمل علم الرسول فلا يجوز أن يخطئ من يحمل هذا العلم.

ويعرف الشيخ المفيد العصمة بقوله: ((الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه وهو لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية وترك الطاعة مع القدرة عليهما))(٥٣) ويقول أيضاً: ((ليست العصمة مانعة من القدرة على القبح ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئة إليه بل هي الشيء الذي يعلم الله تعالى أنه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصية له، وليس كل الخلق يعلم هذا من حاله بل المعلوم منهم ذلك الصفوة الأخيار لقوله تعالى ((ولقد اخترناهم على علم على العالمين))(٥٤) وقوله: ((وأنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار(٥٥)))(٥٦)

وقد أورد كتاب الشيعة أدلة كثيرة على العصمة منها نقلية ومنها عقلية وتوسعوا كثيراً بالشرح في هذه المسألة.

ولا نريد أن نتوسع بذلك لأن الشروح كثيرة وقد نقع في التكرار فيكفينا معرفة الفكر ومن يطلب الاستزادة فإنّ بحور العلم شاسعة ومليئة بالكلمات والعبارات. ولقد كتب الدارسون عن فكرة العصمة الكتب الكثيرة التي توضح رأيهم فيها كمسألة هامة من المسائل التي يزخر بها الفكر الشيعي.

١ - علم الإمام:

وبما أن الإمام يتصف بالعصمة فمن الضروري أن يتصف بالعلم لأن العلم أحد الأسباب التي تمنع من الخطأ وعلم الإمام هو علم الحق فهو علم الأنبياء والأوصياء لا يعتريه الخطأ ولا السهو ولا النسيان، فهو علم لدني شهودي صادر عن الوحي والحدس والإلهام والله ضامن لصحة هذا العلم لأنه من لدنه ودلالة هذا العلم الانتقال من الظاهر إلى الباطن وليس الاكتفاء بالقياس العقلي أو الإطلاع الحسي وليس علم الإمام كسبياً لأن العلم الكسبي يحتاج إلى التعليم.

وإنما هو علم نظري لدني، فإذا اختار الله عبداً واصطفاه وأودع قلبه ينابيع الحكمة وألهمه العلم إلهاماً فلا يعيى بعده في جواب ولا يحتار في وجه الصواب، وإنما هو مؤيد موفق مسدد ملهم قد أمن من الخطأ والزلل والعثار.

قال تعالى: ((بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم))(٥٧) فكان الإمام الصادق يقرأ الآية ويشير إلى صدره. (٥٨) ولكن كيف يحصل الإمام على العلم وقد انقطعت النبوة وانقطع الوحي.

((سئل الرضا: جعلت فداك، أخبرني ما الفرق بين الرسول والإمام والنبي فقال: الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم، والنبي ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص))(٥٩)

وتعتقد الشيعة الإمامية أن الأئمة ورثوا علم النبي وعلوم الأنبياء جميعاً وعندهم علم جميع الكتب التي نزلت من عند الله وإنهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها، وهم يعلمون القرآن كله وتفسيره وتأويله وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه.

ولديهم علم الماضي والحاضر والمستقبل لذا نسب إلى الإمام الصادق كتابه الجفر الذي فيه بعض نبوءات المستقبل وظهر كتاب الجفر الأكبر وكتاب الجفر الأصغر وقد نسب الجفر الأكبر للإمام علي.

وقد تبينت الصوفية فكرة الولاية وأخذتها عن الشيعة الإمامية واعتبر قسم كبير منهم أن الإمام علي حصل على الولاية من وصية الرسول ((اللهم وال من والاه)) ولكنهم أضافوا أن الولاية يمكن أن تحصل بالمجاهدة والرياضة الروحية لأن الولاية هبة من الله تعالى ينالها العارف بالقرب من الله والاتحاد به، ولكن الشيعة لا تقر بأن الولاية يمكن أن تحصل في غير الفترة الطاهرة المحصورة بذرية النبي (ص) من صلب علي وفاطمة ومحصورة أيضاً في أبناء الحسين وذريته.

وهؤلاء هم الأئمة الأطهار الذين يحوزون علم الله ومعرفته ولا يمكن أن يصل غيرهم إلى مرتبة الإمامة أو الولاية لأن الولاية هي خلافة الله في الأرض أرادها الله أن تكون مطهرة من الرجس ((إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً))(٦٠) وقد عبر الجيلاني وهو أشهر متصوفي الشيعة بقوله: ((أما أرباب الكشف والعيان فقد اختصوا بدرجة أخرى نظراً للسكينة التي أنزلت قلوبهم والصفاء الذي غمر نفوسهم فاختصوا بعين اليقين، ولكنهم لم يصلوا إلى حق اليقين، نظراً لاختلاف المكاشفين باختلاف التجليات ومراتب الرياضات، وللسالك في هذا الطريق أخطار ومخاطرات واشتباهات بين انكشاف الصور في عالم الخيال وبين التجليات، وهو بعد ذلك لا يقدر على التجرد التام عن شوائب الوهم والخيال، لأن ذلك لا يتم إلا بفيض كامل من الله، ولا يتم إلا للمعصوم.

فليس حال أهل الأذواق إذن أفضل كثيراً من حال أهل النظر والاستدلال في إفادة اليقين.))(٦١)

ونجد الجيلاني هنا يوجه النقد بشكل عام ليس للمتصوفة فقط وإنما للفلاسفة أيضاً لأن الفيض الإلهي لا يشمل أي إنسان مهما كان عارفاً أو عالماً أو صاحب رياضة روحية أو استدلالية لأن هذا الفيض في العلم والمعرفة خص به الأئمة وحدهم دون غيرهم وإن كان الجيلاني كمتصوف قد فضل أهل الذوق– ويعني فيهم المتصوفة على أهل النظر ويعني فيهم الفلاسفة – في الوصول إلى اليقين واليقين لا يمكن إدراكه عن طريق الإمام لأن الإمام هو المعلم الذي ينير طريق العارف إلى اليقين وللوصول إلى الحقيقة، ولا ندري إذا كان المتصوفة يعنون بالمعلم أو الشيخ الإمام نفسه، وكان هذا تقية فرضتها ظروفهم أم أنهم يعنون به الشيخ أو المعلم العارف دون الإمام.

والإمامة تكمل النبوة فإذا كان النبي قد حصل على علمه عن طريق الوحي والملائكة بشكل مباشر فإن الإمام يحصل على العلم نفسه من النبي وبشكل مباشر أيضاً ومن الملائكة أيضاً بشكل غير مباشر قال تعالى ((وكذلك أوحينا إليك من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب وما الإيمان)) (٦٣)

قال الصادق ((منذ ذلك الروح على النبي ما صعد إلى السماء وهو فينا)) (٦٤) يقول الدكتور أحمد محمود صبحي: ((ولا يجد الشيعة حرجاً أن يجعلوا علوم الأئمة مساوية لعلوم الأنبياء إن لم تفتهم باستثناء النبي محمد ، فقد سأل الباقر أحد أصحابه: ما تقول الشيعة في عليّ وموسى وعيسى ؟ فقال الشيعي: جعلت فداك وعن أي الحالات تسألني ؟ قال: أسألك عن العلم ، قال هو والله أعلم منهما ، ويبدو أن الشيعي قد أقر بذلك وهو غير مطمئن القلب ، فسأله الباقر. أليس لعلي ما لرسول الله من علم ؟ قال نعم ولكن لا يقدمون على أولي العزم من الرسل أحداً ، قال الباقر: فخاصمهم بكتاب الله ، قال وفي أي موضع منه ؟ قال الباقر: يقول تعالى لموسى: ((وكتبنا له في الألواح من كل شيء)) (٦٤) ، وقال لعيسى: ((ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه)) (٦٥) بينما قال لمحمد ((وجئنا بك شهيداً على هؤلاء)) (٦٦) كما قال في نفس الآية: ((ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء))(٦٧)

ويقول الدكتور صبحي أيضاً: ((وإذا كان الأنبياء قد اختصوا بعلوم ورثها الأئمة عنهم ثم فاقوهم فيها فلقد كان يعرف عن بعض الأنبياء أن وجه اعجازهم وسر نبوتهم قد تشخص في نواحي مادية ، ولذا أضفى الشيعة على أئمتهم وراثة ذلك كله حتى يكتسبوا تراث النبيين فعند القائم عصا موسى وألواحه وخاتم سليمان وقميص يوسف الذي ألقى على وجه أبيه فارتد بصيراً ، وكان قد ورثه عن أبيه يعقوب ثم عن جده اسحق وهذا عن إبراهيم فارتداه حين أوقدت له النار فلم تمسه بسوء وكان جبريل قد أتاه به.)) (٦٨) ولكن ما هو العلم الذي ورثه الأئمة من الأنبياء ؟ فترى الشيعة أن هذا العلم يتضمن عدداً من المعارف الروحانية وأهمها:

١ - الاسم الأعظم وهو اسم الله العظيم ويتضمن ثلاثة وسبعين حرفاً أوتي عيسى حرفين وموسى أربعة وإبراهيم ثمانية ونوح خمس عشر حرفاً وآدم خمسة وعشرين وهي المقصودة من قوله تعالى: ((وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون)) (٦٩)

((ولقد أوتي آصف صاحب سليمان حرفاً واحداً فنطق به فزوى الله الأرض ما بينه وبين عرش بلقيس حتى تناوله بيده ثم عادت الأرض كما كانت في أقل من طرفة عين ، كما أوتي سليمان حرفاً علم به منطق الطير ، أما محمد فقد أختص باثنين وسبعين حرفاً وحجب الله عنه حرفاً استأثر به في علم الغيب ، وأما ما أوتيه محمد فقد ورثه الأئمة من بعده ، وهكذا أمد الله الأئمة بروحه وآتاهم علمه وأنبأهم فضل بيانه واستودعهم سره واسترعاهم لدينه واختارهم لحكمته وانتدبهم لعظيم أمره)) (٧٠)

٢ - الصحيفة: والصحيفة بحسب اعتقاد الشيعة الإمامية ، أنزلت على الرسول محمد (ص) من السماء وطولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله وهي من إملائه وخط

علي وفيها كل حلال وحرام وكل ما يحتاجه الناس نزلت الصحيفة بشكل كتاب مسجل نزل به جبريل مع أنباء الملائكة ، فقال جبريل: يا رسول الله مر من عندك بالخروج من مجلسك إلا وصيك ليقبض منا كتاب الوصية يشهدنا عليه، فخلا البيت إلا من رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين ثم قال لرسول الله: إن الله يقرئك السلام ، ويقول لك هذا كتاب بما كنت عهدت وشرطت عليك وأشهدت عليك ملائكتي وكفى بي شهيداً ، فأخذ النبي الكتاب فدفعه إلى علي وأمره بقراءته ثم أشهده بالتبليغ والنصيحة والصدق ، وفي الوصية سنن الله وسنن رسوله وخلاف من يخالف ويغير ويبدل وشيء من جميع الأمور والحوادث التي بعد وفاة الرسول ((إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في (٧١) إمام مبين)) (٧٢)

٣ - مصحف فاطمة: وفي مصحف فاطمة ((خير ما كان وخير ما يكون إلى يوم القيامة وفيه خبر كل سماء وعدد ما في السموات من الملائكة وعدد كل من خلق الله من الأنبياء والمرسلين — مرسلاً أو غير مرسل وأسمائهم وأسماء من أرسل إليهم وأسماء من كذب وأسماء من أجاب وأسماء جميع من خلق الله من المؤمنين والكافرين من الأولين والآخرين وأسماء البلدان وصفة كل بلد من شرق الأرض وغربها وعدد من فيها من المؤمنين والكافرين الأولين والآخرين وصفة كل من كذب وصفة القرون الأولى وقصصهم ومن ولى من الطواغيت ومدة ملكهم وعددهم وأسماء الأئمة وصفتهم وما يملك كل واحد وصفة أهل الجنة ومن يدخلها وأهل النار ومن يدخلها ، وأسماء هؤلاء وهؤلاء ، وفيه علم القرآن كما أنزل وعلم التوراة والإنجيل والزبور ، وعدد كل شجرة ، أنزله الله على فاطمة بعد وفاة النبي ثم دفعته إلى على بن أبي طالب وانتقل بعد ذلك إلى الأئمة.)) (٧٣) وينسب إلى الصادق وصف مصحف فاطمة بقوله: فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات ، وما فيه من قرآنكم حرف واحد ، فيه علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فيه ما يحدث بالليل والنهار ، الأمر بعد الأمر ، والشيء بعد الشيء إلى يوم القيامة.

٤ – الجفر الجامع (أو الجامعة): والجفر كتاب يقال أنه كان عند علي ويقع في ٢٨ فصلاً كل منها في ٢٨ صفحة وهي صحف الأنبياء ففيه صحيفة آدم أورثها لأبنه شيث ثم أورثها إدريس ، ثم صحف إبراهيم وموسى وعيسى ، ثم جاء خاتم النبيين وفيها صحفه وأورث هذا إلى علي خاتم الأوصياء فالجامعة هي صحف حاوية لعلوم الأنبياء جميعاً.))(٤٧).

٥ - الجفر الأبيض والجفر الأحمر: فالجفر الأبيض فيه زبور داوود وتوراة موسى وإنجيل عيسى وصحف إبراهيم والحلال والحرام. وأما الجفر الأحمر فهو السلاح يفتحه صاحب السيف أو القائم للقتل (٧٥)

وهذه المعتقدات التي يرى بعض المحللين أنها تشكلت مع مرور الزمن وبعد المسافة بين الرسالة المحمدية والتحديات التي حدثت بعدها بزمن طال انتظاره وربما أن بعض مفكري الشيعة الإمامية ساقتهم الخيالات لنسيج أفكار لا ندري مدى انطباقها على الواقع فقد ذكر الدكتور محمود صبحي: ((ولقد جلبت هذه العقائد المسرفة في الخيال على الشيعة النقد المرير ، ولولا أنها واردة في أمهات الكتب التي يستند إليها أصول المذهب كالكافي لكان يمكن القول باعتبارها إضافات تمت في عصور التدهور والانحطاط حيثما يصاب الفكر بالعقم وتسترخي العقول المظلمة في أحاديث الخرافة وترهات الخيال.)) (٧٦)

((ويجد متكلمو الشيعة حرجاً شديداً في الدفاع عن مثل هذه العقائد أمام خصومهم كما يبدو أن محدثيهم قد بدءوا يؤوّلون هذه المواريث الغيبية تأويلاً يجعلها اقرب قبولاً للعقل ، من ذلك ما ذكره عبد الحسين شرف الدين حين سئل عن شيخ سني حين سئل عن حقيقة مصحف فاطمة ، فقال: ((بعد فراغ علي من جمع القرآن – بعد وفاة النبي – ألف لسيدة نساء العالمين كتاباً كان يعرف عند أبنائها الطاهرين بمصحف فاطمة يتضمن أمثالاً وحكماً ومواعظ وعبراً وأخباراً ونوادر توجب لها العزاء عن فقد سيد الأنبياء أبيها وألف بعده كتاباً في الديانات اسمه الصحيفة.)) (٧٧) ونحن لا يسعنا إلا أن نعرض هذه العقائد عند الشيعة

الإمامية الاثني عشرية دون أن نحكم عليها كما حكم عليها الآخرون والذين تجنوا على هذه الفئة الكبيرة التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الإسلام وفي تاريخ الحركات الثورية التي كانت تهدف إلى جانب الإصلاح السياسي والإصلاح الديني الذي شابه الكثير مما اتهم به الشيعة أنفسهم لأن مسألة التكفير والاعتقاد بالوقوع بالخطأ فهي مسألة لا تمت بصلة إلى جوهر العقائد.

فمن لا تعجبه عقيدة من العقائد يجب أن يفكر أن عقيدته التي يعتدّ بها ويعتبرها صورة مثلى من صور الحقيقة قد لا تعجب أيضاً غيره وقد يجدون فيها كثيراً من الأخطاء والترهات وقد تصل إلى التكفير أحياناً أخرى لذا فإن العقائد الروحانية قد تبدو خيالية بالنسبة للحسيين والماديين وقد ينظرون إليها نظرة تبعدها عن الواقع الذي نعيشه وهذا أمر بديهي لأن الظواهر الروحانية والتي نقر بوجودها جنباً إلى جنب مع الظواهر المادية وترتبط بها أحياناً لا يمكن إخضاعها للقوانين المادية وإن العقل الشرقي مسرف بالحسية والمادية لذا جاءت الشرائع كلها تعبر في نصوصها على أن الحياة الروحية مشابهة للحياة المادية وهذا خطأ فادح يقع فيه المفسرون لهذه النصوص والشارحون لها مبتعدين عن القدرة الإنسانية والإيحاء الإلهي لها بالتأويل. والشيعة الإمامية في شرح مثل هذه العقائد وقعوا بمثل ما وقع فيه غيرهم من الشرح المادي للمبادئ الروحانية.

فحقيقة الجنة والنار حقيقة النفس واتصالها بالمادة وخلودها حتى أن الحقيقة الإلهية كواقع لا يمكن إنكارها ولا يمكن أن يقاس وجوده بالوجود المادي وقد حرص الفقهاء وعلماء الكلام الإسلاميين وغير الإسلاميين أن يفترضوا إلهاً منزهاً لا يمكن أن يكون على علاقة بأي شكل من أشكال المادة أو صورها فإذا كانت المادة تعرف بصورها ، فالله صورة بذاته وهو كما يسميه الغزالي والسهروردي نور الأنوار الذي يعرف بآثاره ولا يعرف بشكل أو صورة أو جسم.

وإذا اتهمت الشيعة الإمامية بأنها أدخلت على الإسلام عقائد من غيره فهذا أمر لا يمكن تحقيقه. وليس عيباً أن تأخذ المجتمعات بعض أفكارها من غيرها فإن

التيار الحضاري دائماً تيار إنساني تختلط فيه العادات والتقاليد وتترك أثرها على العقائد نفسها والرسول (ص) والرسالة الإسلامية إذا كانت قد اعتبرت ثورة على الجاهلية لأنها استطاعت أن تحول بعض التقاليد والعادات والمعتقدات القديمة إلى منهاج عقائدي مترابط متكامل البنيان فكل ما يسمى بالفرائض كانت لها أصول اجتماعية في المجتمع العربي لم يغيرها الإسلام وإنما عمل على تهذيبها وجعلها مترابطة مع غيرها بحيث تصبح سلسلة من المبادئ الثابتة حتى أن الرسول (ص) قال: ((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) قال ليتمم المكارم ولم يقل ليغيرها وهذا سر عظمة الفكر الإسلامي وثورته حيث استطاع أن يغير وأن يهذب ما يمكن إبقاءه.

فعقائد الشيعة الإمامية ليست فارسية ولا يهودية ولا بوذية أو غير ذلك مما اتهمت به من المؤثرات وإنما هي عربية إسلامية قد تكون شملت كل هذه وخرجت بشكل نسيج جديد ومتجدد لأنها أعطت للإمام القدرة على التجديد ضمن الأصول الإسلامية والثوابت في العقائد الإسلامية وتضيف إلى هذه العقائد الشيعة الإمامية مسألتين هامتين مرتبطتين بفكرة الإمامة وهما فكرة: الإمام المهدي المنتظر وفكرة الغيبة التي سنتابع الشرح لهما ، وهاتان الفكرتان من أهم الأفكار والمعتقدات لدى الشيعة الإمامية الاثني عشرية. وقد اعتمدت الشيعة الإمامية في مفهوم المهدي المنتظر على أحاديث للنبي (ص) سنوردها في حينها مع بعض الأحاديث الأخرى التي يشير بها الرسول إلى ظهور المهدي المنتظر من آل بيت رسول الله.

٥ - فكرة المهدي المنتظر:

فكرة المهدي المنتظر فكرة معروفة في الديانات السماوية وحتى الوثنية. فلقد بشر أنبياء بني إسرائيل بظهور مخلص أو محرر يبعثه الله للتكفير عن خطايا البشر وإنقاذ بني إسرائيل والعالم من الشرور وهذه الفكرة التي يقصد بها ظهور المسيح المخلّص. وإن المسيحية تعتقد بعودة المسيح ليخلص العالم من الشرور التي

لحقت به. حتى أن الديانة الفارسية القديمة تقول بعودة اشيدربابي أحد أحفاد زرادشت. وإن الأحباش كانوا يعتقدون بعودة مليكهم تيودور كمهدي في آخر الزمان. وفكرة عودة مخلص عند الهنود بشخص براهما عن طريق التناسخ. وإن فكرة المخلص فكرة شائعة عند أكثر الشعوب حتى في الغرب وعند الأقوام البدائية.

ولقد تحدث المستشرقون عن فكرة المهدي المنتظر عند الشيعة وتقولوا ونسبوا لها أصولاً نشك نحن بدقتها لأن توافق الأفكار أحياناً لا يعني أن نقلاً فكرياً قد حصل أو تأثيراً قد حدث في فكرة ما فمثلاً جولدتسيهر وفان فلوتن يرجعان عقيدة المهدي إلى أصول يهودية إذ يرى جولد تسيهر أن اليهود يعتقدون أن النبي إيليا قد رفع إلى السماء وأنه لا بد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل وأن إيليا هو الأنموذج الأول لأئمة الشيعة الغائبين الذين يحيون لا يراهم أحد والذين سيعودون يوماً كمهدين منقذين للعالم (٧٨). ولكن ليس مجرد اتفاق الفكرة مع غير الشيعة الإمامية يعني ذلك أنهم أخذوها ، ونحن بهذا نكون قد تخطينا الأصول الحقيقية للفكرة وهو الأصل الإسلامي بقصد تشويهها والإساءة لها فعودة إيليا لليهود هي غير عودة الإمام المهدي المنتظر بالنسبة للشيعة وإن كانت الفكرة تعني أول ما تعنيه ما لاقى الشيعة من اضطهاد وظلم طوال وجودهم وحياتهم من قبل الحكام الذين ظلموهم وقد تكون الفكرة عند اليهود وبحسب الظروف المماثلة وقد تكون الفكرة عند المسيحيين لظروف مماثلة أيضاً. ونحن يهمنا أكثر من كل هذا الأصل الإسلامي لها.

ففي صحيح البخاري ومسلم لم تروّ أحاديث عن المهدي المنتظر ولكن في أكثر كتب الحديث رويت أحاديث صحيحة عن النبي تشير إلى الفكرة. ففي صحيح الترمزي حديث الرسول (ص) ((لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد ، لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله فيه رجلاً مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه أبي)) وفي حديث آخر للترمزي: ((لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطي اسمه اسمي)).

وفي أحاديث أبي داود: ((لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً)) وفي أحاديثه أيضاً أن النبي نظر إلى الحسين وقال: ((إن ابني هذا سيد وسيخرج من صلبه رجل يسمى باسم نبيكم يشبهه في الخلق ولا يشبهه في الخلق يملأ الأرض عدلاً)) وفي مسند أحمد بن حنبل: ((لا تنقضي الأيام ولا يذهب الدهر حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي)) فالحديث حديث نبوي شريف وإن لم يذكره البخاري وغيره فإن ابن تيميه كان يعتقد بصحته وقد رواه ابن عمر:

((يخرج في آخر الزمان رجل من ولدي اسمه كاسمي وكنيته كنيتي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وذلك هو المهدي)) وقال النبي (ص): ((المهدي من عترتي من ولد فاطمة)) وإن الفكرة ليست خاصة بالشيعة وحدهم لأن بعض السنة يعتقدون بالمهدي وأن ظهوره حتمي بحسب حديث الرسول عنه وقد رد الأمويون على الفكرة بفكرة السفياني.

ولكن فكرة المهدي المنتظر عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية ظهرت عند وفاة الإمام الحسن العسكري الإمام الحادي عشر عند الإمامية الاثني عشرية. حيث تزوج الإمام الحسن العسكري بابنة قيصر الروم واسمها مليكة بنت يسوعا وأمها من نسل الحواريين وأراد جدها القيصر أن يزوجها من ابن أخيه فجمع العسكر وملاك العشائر والقسيسين والرهبان وأمراء الأجناد ليقيموا مراسم الزواج فلم يروا إلا أن الصلبان قد تساقطت فتطير الحاضرون ولكن السيدة مليكة رأت في منامها في تلك الليلة المسيح وشمعون وعدة من الحواريين وقد اجتمعوا في قصر جدها وقد دخل عليهم محمد في أهل بيته ليخطب من المسيح سليلة وصيه شمعون إلى أبنه أبي محمد فأشفقت الفتاة أن تقص رؤياها على جدها وكانت ترى في نومها كل ليلة أبا محمد (الحسن العسكري) ثم انقطعت رؤيته حتى مرضت فرأت في نومها فاطمة الزهراء تخطبها من مريم ابنة عمران إلى ابنها أبي محمد على أن تبرأ من النصرانية لتبرأ من مرضها ، ثم كانت موقعة حربية بين

الروم والمسلمين وقد خطرت في منامها أن تسير مع الجيوش لتقع أسيرة فيبيعها النخاس بعد ذلك إلى رسول من قبل الحسن العسكري بعث به إليها بعد أن وصف الجارية له ، فلما صارت إلى الحسن العسكري بشرها بمولود يملك الدنيا شرقاً وغرباً ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً.

يقول جولدتسيهر: ((نظراً للدور الهام الذي سيقوم به مهدي الشيعة الاثني عشرية بوصفه المحرر أو المخلص المنتظر ، فقد أحاطوه بغيبيات تليق بمقامه ، ولقد أحاط الغموض كل ما يتعلق بحياة القائم أو الحجه غموضاً دفع معارضي الشيعة أن يشكوا في ولايته وبالتالي وجوده ، لكن هذا الغموض من أسرار قداسة القائم أو المهدي والإيمان الغيبي به ، وإذا كان التشيع الاثنا عشري هو البيئة الملائمة لنمو بذور الأماني المهدية ، فإن الغموض الذي أحاط بمحمد بن الحسن العسكري كان من العوامل الفعالة التي أسهمت في رسوخ العقيدة لدى الشيعة رسوخاً تفوق فيه سائر الفرق أو الطوائف التي تؤمن بالمهدية سواء في الإسلام أم غيره من الديانات)) (٨٠) في ولادة المهدي سنة من عيسى كذلك ، إذ نطق حين ولادته قائلاً: ((ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)) كما وجد مكتوباً على ذراعه: ((قل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا)) (٨١) وقد دعا الله أن ينجز له وعده وحمله أبوه وكلمه ثم حملته روح القدس إلى أعلى عليين ، فقد استودعه أبوه عند من استودعت أم موسى أبنها من قبل ، وكل ذلك من دلائل مهديته.

وكان بنو أمية وبنو العباس يترصدون للمهدي الذي سيديل دولتهم. ومع أن إخفاءه كان منذ ولادته فأنه كان يعود بين الفينة والفينة إلى أن مات أبوه وبدأت غيبته الصغرى وبدأ دور الوكلاء الأربعة للإمام الغائب وكان الإمام العسكري قد عين أولهم وهو عثمان بن سعيد ومن بعده أبنه محمد بن عثمان ، ثم الحسين بن روح وأخيراً علي السمري الذي سئل أن يعين من يخلفه في السفارة فقال لله أمر هو بالغه (٨٢) وكان هؤلاء خاصته والوساطة بينه وبين شيعته ينقلون إليهم معالم

الدين وأحكام الشريعة ويخرجون إليهم أجوبة مسائلهم التي كانت ترد عليهم كما كان الحسن العسكري قد شهد بعد التهم واختصهم أمناء على شئونه وبموت النائب الرابع بدأت غيبته الكبرى. (٨٣)

ونلاحظ أن عقيدة المهدي عقيدة إسلامية صرفة وأن الناس كانوا ينتظرون ولادته أو عودته وهو من أبناء الرسول الكريم محمد (ص) ومن أبناء ابنته فاطمة الزهراء ومن أبناء علي وليست هذه العقيدة محصورة بالشيعة الإمامية وحدهم وإنما كانت عقيدة إسلامية اعتقدها عدد من المذاهب الإسلامية ونشرت في كتبهم وربطوها في آخر الزمان وبداية القيامة لأن القيامة تبدأ بنشر العدل ورفع الظلم والجور عن بني البشر ليكونوا مستعدين للقاء الخالق الذي هو صاحب القيامة.

٦ -الغيبة الصغرى والغيبة الكبرى:

بدأت الغيبة الصغرى منذ ولادة الإمام محمد المهدي بن الإمام الحسن العسكري وحتى وفاة علي السمري آخر السفراء بين الإمام المهدي وبين شيعته. حيث بدأت الغيبة الكبرى وأعلنت فيها بحيث أن الإمام المهدي غاب منذ ذلك الوقت ولا يذكر المتكلمون الصورة التي غاب عليها ، هل حملته الروح القدس كما كانت تحمله من قبل حينما كان يختفي عن الأنظار في حياة أبيه ، هل دخل سرداباً في سامراء ؟ أم هل دخل مع أمه في الدار التي سكنها أهله بالحلة وأنه سيظهر منها آخر الزمان ؟ ولكن عقائد الشيعة الإمامية تتركز عند سرداب سامراء يجتمع جمعهم ويرتفع دعاؤهم بالشهادة للمهدي أنه الحجة على من مضى ومن بقي ، وأن وعد الله فيه حق ولا يزعزعه طول الغيبة وبعد الأمل وأن ولايته تزكي الأفعال وتضاعف الحسنات وتمحو السيئات ويطلبون منه الشفاعة لمحو الذنوب وستر العيوب ، ويتضرعون إلى الله أن يجعل لهم إن ماتوا كرة في ظهوره ورجعة في أيامه ليكونوا من أنصاره وأعوانه ، ثم يتضرعون إلى الله أن يعجل ظهوره وأن يكشف عن الأمة هذه القمة بحضوره. (٨٤)

ولكن غيبة المهدي لا تعني انقطاع سلطته عن الناس ولا تعني موت المهدي وإنما غيبته بإذن من الله يريدها الله والشيعة إذ تنتظر عودة الغائب على أمل أن كل غائب لا بد من عودته.

يقول العلامة محمد الحسين آل كاشف الغطاء في مجال رده على كتاب((الحركة الفكرية)) ((والشيعة هم الذين يقفون بعد صلاة المغرب كل ليلة على باب السرداب في سامراء)) ويهتفون بإمامهم المنتظر: اخرج اخرج إلى آخر ما ذكره الأستاذ الفاضل في كتاب الحركة الفكرية الذي طبع حديثاً والمدهش الغريب أن سامراء بلد سنّية وجامع الغيبة الذي فيه السرداب ، لا يزال في تصرف السنيين يقيمون تحت قبته جمعتهم وجماعتهم في الأوقات الخمسة ، ولا نصيب منه للشيعة إلا الاستطراق والدخول فيه للزيارة والصلاة والدعاء ، لأن ثلاثة من أئمتهم كانوا يتهجدون فيه بالأسحار ، ويتفرغون فيه لعبادة الحق آناء الليل وأطراف النهار ، كان عيشهم للزهاره وليلهم للتهجد والعبادة ونهارهم للتعلم والإفادة. نعم كانوا يحيون الليل بالتهجد والعبادة في تلك البلد وفي عين الوقت الذي كان فيه المتوكل خليفة المسلمين وأمير المؤمنين يحيي الليالي الطوال في الخمر والشراب مع المغنيات والراقصات وأهل المجون والخلاعة كعبادة المخنث وغيره إلى أن هجم عليه الأتراك وقطعوه هو ووزيره الفتح بن خاقان بسيوفهم وهم سكارى لم يفيقوا إلا بحر السيوف حتى اختلط لحم الخليفة بلحم الوزير ، ولم يتميز أحدهما من الآخر.)) (٨٥) فكاشف الغطاء يدافع عن فكرة الانتظار لخروج الإمام في جامع سامراء الذي غاب في سردابه الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر وإن هذا المقام في سامراء ذكرى لثلاثة من أئمة الشيعة الإمامية الذين كانوا يعتبرون هذا المسجد مجالاً لصلاتهم وتعبدهم. ويرد السيد كاشف الغطاء عن فكرة بقاء الإمام محمد المهدي المنتظر حياً في أذهان الشيعة الإمامية فيقول:

((الأول: استبعاد بقائه طول هذه المدة التي تتجاوز الألف سنة وكأنهم ينسون أو يتناسون حديث عمر نوح الذي لبث في قومه بنص ألف سنة إلا خمسين عاماً وأقل ما قيل في عمره ألف وستمائة سنة وقيل أكثر إلى ثلاثة آلاف)) (٨٦).

أما عن الحكمة والمصلحة في بقائه في غيبته فيقول:

((الثاني: السؤال عن الحكمة والمصلحة في بقائه في غيبته وهل وجوده مع عدم الانتفاع به إلا كعدمه ؟ ولكن ليت شعري هل يريد أولئك القوم أن يصلوا إلى جميع الحكم الربانية والمصالح الإلهية وأسرار التكوين والتشريع ، ولا تزال جملة أحكام إلى اليوم مجهولة الحكمة ، كتقبيل الحجر الأسود مع أنه لا يضر ولا ينفع ، وفرض صلاة المغرب ثلاثاً والعشاء أربعاً والصبح اثنتين ، وهكذا إلى كثير من أمثاله)) (٨٧)فالعلامة كاشف الغطاء يرى أن الغيبة الكبرى حدثت لحكمة أرادها الخالق كمعجزة من معجزاته في خلقه وأن الإنسان عاجز عن تفسير كل ظواهر الكون ، وخاصة الظواهر الغيبية التي لم يستطع الإنسان حتى الآن أن يجد تفسيراً لها. وأن الإيمان بوجود الخالق المبدع كافٍ ليكون تفسيراً أكيداً لها. وليس من تفسير آخر.

تعقيب وتحليل:

قد يواجه التأويل إذا لم يراع التطور العلمي التقني الذي تفرضه الاكتشافات الحديثة أزمة حقيقية عانى منها الكثير من معتنقي الديانات المتعددة فظهرت بعض المعتقدات بصورتها الأسطورية والغيبية في مواجهة العلم ، وبدت هذه المعتقدات وكأنها صورة خيالية للعقل الغيبي الذي لا يقره العلم ليس معرفة به وإنما جهلاً بقواعده وقوانينه وأقصد بالعلم علمنا المادي الذي بدأ يضع للمادة قوانينها الثابتة ويكشف هذه القوانين أما الظواهر الغيبية فإن العلم وضع عصاه ولم يدل بدلوه في أية ظاهرة غيبية وكأن العلم هو العلم المادي فقط ليبقى الغطاء مسدلاً فوق كل ظاهرة غيبية يعلن الإنسان عجزه عن كشفها. وقد يكون نوعاً من الغرور العلمي أن يدعي العلم معرفة كل الظواهر ، فإن العلم لم يتمم اكتشافاته للظواهر المادية كلها وإنما بقيت أسرار الطبيعة تشكل عصياناً على العقل البشري ولكن العقل البشري بقدرته وبحدوده الأمل في المستقبل يحول على استطاعته للكشف العلمي ولو بعد زمن بعيد.

ونحن لا نشك أن في الدين أسراراً يفسرها الدين على أنها دلائل على قدرة الخالق كما ذكرنا وأن الله هو الموجود الوحيد القادر على خرق قوانين الطبيعة والإتيان بالمعجزات التي تتجلى فيها عظمته كموجود واجب الوجود لإدارة هذا الكون الواسع وللاطلاع على مقدراته. وفي مجال كل المعتقدات عند الشيعة الإمامية أو غيرهم لا يمكن أن نضعها موضع النقد لأن كل قياس نقدي في هذا المجال يتم بالنسبة لمعتقدات الناقد نفسه والناقد المنصف ينطلق من حقيقة أن كل المعتقدات صحيحة بالنسبة لأصحابها وإن كانت تختلف معنا في الصيغة وفي الدرجة ، فتلك المعتقدات تكونت وأخذت وضعها القانوني والاجتماعي وفق عوامل تاريخية واجتماعية ونفسية معقدة جعلت منها مواضيع راسخة في النفوس وقواعد ثابتة ، وتحتاج إلى احترام متبادل بين كل الناس لكي تكون مثل هذه العقائد من خاصية الشعوب والمذاهب التي يتكون منها البناء الاجتماعي ، وليس من العبث الأخلاقي أن يراعي الإنسان القواعد المتكونة لأخلاق غيره من الناس إذا لم تكن هذه القواعد تضر بالغير. والله في كل شرائعه كان يحض على الأخلاق وعلى وحدة الناس وعلى تنوع معارفهم فالتنوع إرادة إلهية وقصد رباني ولو أراد الله أن يجعل الناس ملة واحدة لأراد ولكن لحكمة في ذاته ترك هذا التنوع لأن الجميع يرجعون إليه ويعبدونه كموجود واحد مشترك عند الجميع.

لذا فإن حرصنا على أن نترك لكل فئة تأويلها استلهاماً من فكرة التنوع هذه وإيماناً منا بأن هذا التنوع يفيد الجميع ولا يضر أحداً. فلقد تصورت كل فئة الظاهرة الدينية بشكل يلائم طبيعتها الاجتماعية والنفسية والحضارية ولها ملء الحق بذلك ونحن لا يسعنا إلا أن نقرأ ما يقوله السيد محمد أركون في ذلك: ((في الواقع أن هذين البحثين (بحث الصوفي وبحث المؤرخ) وتلك الطريقتين في فهم النصوص الأولى لهما مشروعيتهما. وينبغي أن نلتقي بهما في مرحلة لاحقة عندما نشكل علماً جديداً للتأويل. وأقصد به التأويل غير الاختزالي للخطاب الديني ولتلقيه كما يتجسد في الممارسة الشعائرية لحياة المؤمنين.

هذه الصياغة الأخيرة للمسألة تضعنا أمام سلسلة من الصعوبات أو التحديات التي تواجه العلوم الاجتماعية المختصة بدراسة الأديان. فما هو علم التأويل هذا ؟ أقصد علم التأويل غير الاختزالي للخطاب الديني وغير الاختزالي لتلقيه من قبل السامعين أو القراء بعد أن أصبح نصاً مكتوباً. وأقصد أيضاً لتلقيه ليس فقط على المستوى اللغوي ، وإنما أيضاً كما يتجسد في الممارسة الشعائرية لحياة المؤمنين فالخطاب الديني والممارسة والترجمة الشعائرية له وحياة المؤمنين أو مجمل تصرفاتهم وسلوكهم، كل ذلك يشكل شيئاً واحداً منسجماً ومتواصلاً. ولكن العلوم الاجتماعية تضطر إلى تقطيعه إلى أجزاء منفصلة من أجل دراسته بحسب الاختصاصات والاختصاصيين. فالعامل الديني كما يفهمه المؤمن ويعيشه قبل تدخل العقل العلمي الحديث أو خارج تدخله وبخاصة قبل تطبيق العلوم الاجتماعية عليه ، أقول أن هذا العامل الديني يشكل مكاناً منسجماً ومتناغماً بشكل كلي ولا تنطبق عليه التميزات العلمية بين ما هو خارق للطبيعة بين ما هو واقعي وما هو تصور عن الواقع بين عالم المحسوسات وعالم العجائب والغرائب بين التاريخ الواقعي / والحكاية الأسطورية ، بين الكائنات المرئية والكائنات غير المرئية بين الشرط البشري / والشرط الإلهي.. الخ...)) (٨٨).

فإن عقائد الناس في المذاهب المتعددة والطوائف المتنوعة لم تأت عبثاً أو بشكل طفرة سياسية أو اجتماعية قصدها المعارضة وإنما جاءت بشكل قواعد توصل إليها الناس من خلال تأويلهم للنصوص الشرعية ولا يعني ذلك خروجاً عن الشرع وإن كان ذلك يعني خروجاً عن رأي متأول أو معادٍ للتأويل أو أي رأي متعصب آخر يرسم صورة العالم من خلال رأيه ويقيس الحقيقة على أساس هذا الرأي. إن التعصب أوقع المسلمين بما وقعوا فيه من فتاوى التكفير المتعددة التي تكاد تكون قد كفرت كل الناس ولم تستثن أحداً لاعتبار التنوع عداءً للآخر وكان العمل على تشويه صورة الغير الحافز الرئيسي للخطاب الديني بينما يفترض أن يكون هدف الخطاب الديني الوحدة في الديانة الواحدة إذا لم نقل الوحدة على مستوى الديانات السماوية المتجانسة وذات الأصل الواحد.

وإذا كنا قد ذكرنا بعض معتقدات الشيعة ورأيهم ورأي معارضيهم فليس قصدنا أن نسيء للشيعة ولا لمعارضيهم الذين يعرضون بكل أدب وعناية نقدهم بقصد البناء لا بقصد التجريح والتهديم. ونحن نتطلع إلى الوحدة المنشودة التي يحلم بها جميع المؤمنين الصادقين ليس على مستوى الإسلام وحده وإنما بصدد العمل على ديانة إنسانية تدعو إلى الخير المطلق وإلى توحيد الله كموجود واجب الوجود لا تنكره الأديان السماوية وغير السماوية أما ما يمكن اعتباره خصوصيات دينية في الديانة الواحدة أو مذهبية فيما يعد مذاهب لهذه الديانات فإن المبدأ فيها يعتمد على التنوع والتعددية التي تستمد أطرافها الفكرية من عوامل عديدة. وهذا الأمر يجب ترك فهمه للمذهب أو الطائفة التي تعنيها هذه التفصيلات التي اختلفت في أساسها عن غيرها وقد يخطئ في فهمها الغير فمثلاً موضوع مصحف فاطمة الذي ذكرناه قد يخطئ من يظن أن مصحف فاطمة هو غير المصحف العثماني الذي تعتمده كل المذاهب الإسلامية وطوائفها على أنه كتاب الله المعتمد والذي أنزل على رسول الله محمد (ص) وأنه لا كتاب غيره ، وإن مصحف فاطمة هو أحد المصاحف التي أخذت لنسخ المصحف العثماني وأعيد إليها.

ومثال آخر عن الغيبة التي فهمها الناس دخول الإمام في سراديب سامراء وخروجه منها متناسين فكرة المهدي المنتظر التي أشار إليها الرسول الكريم (ص) بأحاديثه والتي هي مرتبطة بالغيبة أما مظاهر تقديس المكان فإن الإنسان يعتبر أشياء كثيرة تقع تحت صيغة القدسية على أساس أنها من آثار النبي أو الأنبياء الآخرين أو الأئمة أو الأوصياء والأولياء فالصلاة تجوز على الأرض الطاهرة وهي أرض مقدسة والتيمم في التراب الطاهر بدلاً من الماء دليل قداسته. فكل أثر يعزى في خلقه إلى الله تعالى يتصف بالقداسة. ونحن نتطلع إلى اليوم الذي نحترم فيه آراء غيرنا على اعتبار أن نور الإيمان الذي يشع على العالم تختلف شدة ضيائه وتلقي هذا الضياء من فرد إلى آخر فكل فرد يفهم القضايا الدينية بالقدر الذي تلقاه من هذا الضوء ومن أراد أن يحصل على الحقيقة فليس عليه إلا أن ينتقل من حالة الظلام إلى حالة الضياء التي تنكشف فيها الحقيقة. أما من أراد أن يفسر الحقيقة

فعليه أن يبقى بعيداً وأن يعترف بعجزه عن إدراك النور وإدراك الحقيقة وأن لا يلقي بعتبة هذا العجز على المسائل الأخرى فتحري الحقيقة يحتاج إلى الصدق مع الذات ومع الآخرين والله من وراء القصد.

فهارس ومراجع الفصل الثاني من الباب الرابع

الامامية الاثني عشرية والتاويل

١ - أصول الكافي: الكليني

٢ - نفس المصدر السابق

٣ - التكوين والتجلي: الشيخ أحمد حيدر ص١٨٦ -١٨٧

٤ - نفس المصدر السابق ص١٨٨

٥ - سورة الأعراف (آية ٩٦)

٦ - تاريخ الطبري: محمد بن جرير الطبري

٧ - حديث شريف

٨ - حديث شريف

٩ - نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية: د. أحمد محمود صبحي

١٠ - الشيعة في التاريخ: محمد حسين الزين العاملي ص ٣٢

١١ - الكافي (الأصول): ص٦٥

١٢ - سورة النساء (آية ٥٨)

١٣ - الكافي (الأصول): الكليني ص٦٥

١٤ - نفس المصدر السابق ص٦٣

١٥ - سورة آل عمران (آية ٦٥)

١٦ - سورة آل عمران (آية ٥٩)

١٧ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي

١٨ - سورة الشعراء: (آية ٢١٤)

١٩ - المراجعات: شرف الدين ص١١٠

٢٠ - سورة الأحزاب (آية ٣٣)

٢١ - سورة الشورى (آية ٢٣)

٢٢ - سورة طه (آية ٩٢)

٢٣ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي ص١٨٥ نقلاً عن الحلي

٢٤ - سورة المائدة (آية ٥٥)

٢٥ - المناظرات: الكاظمي القزويني ص١٢

٢٦ - سورة النجم (آية ١ -١٢)

٢٧ - سورة البقرة (آية ٢٠٧)

٢٨ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي ص١٩٣ -١٩٤

٢٩ - سورة الزمر (آية ٣٣ -٣٥)

٣٠ - توفيق التطبيق: علي الجيلاني ص٤٩

٣١ - سورة البقرة (آية ٣٧)

٣٢ - سورة الرعد (آية ٧)

٣٣ - تفسير الطبري حـ ١٣ ص٦٣

٣٤ - سورة الصافات (آية ٣٤)

٣٥ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي

٣٦ - سورة الواقعة (آية ١٠ -١١)

٣٧ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي

٣٨ - سورة النبأ (آية ١ -٢)

٣٩ - منهاج الاستقامة الحلي نقلاً عن المنتقي لابن تيميه ص٤٣٣

٤٠ - سورة البينة (آية ٧)

٤١ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي

٤٢ - سورة المائدة (آية ٦٧)

٤٣ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي ص٢٠٩ -٢١٠

٤٤ - ديوان حسان بن ثابت

٤٥ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي

٤٦ - نفس المصدر السابق ص٢٣١

٤٧ - نفس المصدر السابق ص٢٣٢

٤٨ - نفس المصدر السابق ٢٣٧ -٢٣٨

٤٩ - سورة نوح

٥٠ - سورة المحنحنة (آية ١٠)

٥١ - سورة آل عمران (آية ١٠٣)

٥٢ - سورة المائدة (آية ٦٧)

٥٣ - شرح عقائد الصدوق: الشيخ المفيد ص١١٤

٥٤ - سورة الدخان (آية ٣٢)

٥٥ - سورة ص (آية ٤٧)

٥٦ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي ص١٠٦ -١٠٧ نقلاً عن علي الجيلاني: توفيق التطبيق

٥٧ - سورة العنكبوت (آية ٤٩)

٥٨ - الكافي (الأصول): الكليني جـ١ ص٢٤٥

٥٩ - نفس المصدر السابق: جـ١ ص٨٢

٦٠ - سورة الأحزاب (آية ٣٣)

٦١ - توفيق التطبيق: علي الجيلاني ص٣٨

٦٢ - سورة الشورى (آية ٥٢)

٦٣ - الفصول المهمة: العاملي ص١٥١

٦٤ - سورة الأعراف: (آية ١٤٥)

٦٥ - سورة الزخرف (آية ٦٣)

٦٦ - سورة النحل (آية ٨٩)

٦٧ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي ص١٤٧ نقلاً عن الكافي للكليني ص٥٦ -٦٠

٦٨ - نفس المصدر السابق ص١٤٩

٦٩ - سورة البقرة (آية ٣١ -٣٣)

٧٠ - المعارف الحسينية: محمد الحسين آل حيدر ص٥١

٧١ - سورة يس (آية ١٢)

٧٢ - إثبات الوصية: المسعودي ص١٢١ -١٢٢

٧٣ - دلائل الإمامة: ابن رستم الطبري ص٢٧

٧٤ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: د. سامي النشار جـ٢ ص١٦١

٧٥ - الكافي: الكليني ص٥٣

٧٦ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي ص١٥٣ -١٥٤

٧٧ - المراجعات: عبد الحسين شرف الدين ص٢٩٢

٧٨ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي ص٣٩٩

٧٩ - نفس المصدر السابق ص٣٩٥ -٣٩٦

٨٠ - العقيدة والشرعية جولدتسيهر ص١٩٣

٨١ - إثبات الوصية: المسعودي ص٢٥٠

٨٢ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: د. سامي النشار جـ٢ ص١٦٥

٨٣ - نظرية الإمامة: د. أحمد محمود صبحي ص٤١٠

٨٤ - عقيدة الشيعة: دونالدسون ص٢٤٥
نقلاً عن تحفة الزائرين للمجلسي

٨٥ - أصل الشيعة: محمد الحسين آل كاشف الغطاء ص١٩ -٢٠

٨٦ - نفس المصدر السابق ص١١٠ -١١١

٨٧ - نفس المصدر السابق ص١١٢

٨٨ - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: محمد أركون ص٣٣٨ -٣٣٩

الفصل الثالث

التأويل عند الشيعة الإسماعيلية

تتفق الشيعة الإسماعيلية مع الشيعة الإمامية الاثني عشرية ومع بقية طوائف الشيعة في كثير من القضايا الفكرية والفقهية ولم يكن الخلاف بينها عقائدياً وإنما تركز الخلاف على شخص الإمام نفسه وعلى من عناه النص كما ذكرنا سابقاً ولكننا وعندما ندرس الإسماعيلية كعقيدة وفكر إسلامي فإننا نقف أمام مذهب اتخذ من الفلسفة موضوعاً عقائدياً دخل في صلب عقائدها لذا فإن الإسماعيلية تعتبر بحق ديانة إسلامية فلسفية قرنت بين الدين كفكر إلهي يحمل الحقائق البدهية التي لا تحتاج إلى برهان على اعتبارها حقائق إلهية وبين الفلسفة التي وصل إلى حقائقها المفكرون والفلاسفة أصحاب النظريات اللاهوتية والأخلاقية والتي لا تتناقض مع أحكام الشريعة وإنما تدعم هذه الأحكام.

وهكذا نحن نقف أمام جماعة متمرسة بالفكر غنية بالحجج العقائدية اعتمدت في صياغتها الأحكام والمبادئ على مبدأ التأويل واستطاعت أن تحول التأويل من أساس شرعي إلهي إلى علم قائم بذاته يتطور مع تطور الزمان ويساير التطور باستمرار فلكل زمن تأويلاته ولكل عصر أحكامه التي تتناسب مع طبيعته وهذا يتماشى مع حركتهم التجديدية حيث أطلق على حركتهم اسم ((الديانة الجديدة)) وقد لقيت هذه الحركة النقد الكثير والقاسي أحياناً حتى أن من يريد أن يدرس هذه الفئة فإنه سيلاقي صعوبات كثيرة لأن تراثهم الفكري تعرض في كثير من الحقب التاريخية إلى الحرق والإغراق والإتلاف ، وإن حادثة حرق المكتبات الفاطمية بعد سقوط الدولة الفاطمية على يد الأيوبيين (١) كان الكارثة الكبرى في تاريخ الفكر الإنساني حيث أزيلت عن الوجود دلائل حضارة

عربيـة إسـلامية كانت شـاهد حق علـى مـدى التطـور الـذي وصلت إليـه الحضـارة العربيـة الإسـلامية ـ في ذلك الزمـان ومثل ذلك مـا حصل للمكتبة الإسماعيليـة الزاخـرة ـ في قلعة الموت (٢) عندما أحرقت علـى يد التتـار عنـدمـا سقطت القـلاع الإسماعيلية أمـام الغـزو المغـولـي بقيـادة القائـد العسـكري المغولي هولاكـو. وكـذلك الأمـر مـا حصـل للمكتبـات الـتي كانـت زاخـرة بنفـائس الكتـب ـ في مكتبـات مصـياف والقدموس وغيرها عند الغزو التركـي العثمـاني أيضـاً. أمـا مـا بقـي مـن هـذا التـراث فكـان منتشـراً انتشـاراً واسـعاً كرسـائل أخـوان الصـفا وبعـض كتـب الـدعاة الفاطميين. إن محو الحضارات يتم عن طريق الحرق للكتب وتـدمير الآثـار الثقافيـة وهذا ما يشكل بعداً حقيقياً عن الماضـي ونحـن لا يسـعنا إلا أن نـدرس التأويـل عنـد الإسماعيلية بكل فروعها وهـي ـ في هذا الأمـر واحدة غير منقسـمة أو متغيرة بالنسـبة للأسـس الـتي اعتمـدتها ـ في علـم التأويـل فيمكـن القـول بحق أن الإسماعيليـة كمـا أطلقت على نفسها أو أطلقها عليها الدارسون فهم بالتأكيد أهل التأويل الذين بقـوا يدافعون عنـه ويتجـرؤون بعـرض تـأويلاتهم دعمـاً لقضـاياهم الـتي أثـارت عـدداً مـن المشكلات التي تعرض لها المفكرون. وعلينا أن نقول الحقائق كحقائق والتقـولات التي كانت تعتبر مطعناً تعرضت لـه الأفكـار الإسماعيلية مـن قبـل أعدائهم الـذين كـانوا يتسلحون بالسـلطة ، فبالإضـافة إلى النقـد والنقـد التجريحـي الـذي كـان الإسمـاعيليون يتعرضـون لـه فـإن التصـفيات الجسـدية الفرديـة والجماعيـة كانـت الوسيلة الأخرى لمحاربة هذه الفئـة الهامـة حتـى أن افتخـار بعـض القـادة العسـكريين وخاصـة ـ في عهـد السـلاطين السـلاجقة قتـل الإسماعيليـة الجمـاعي ، فـالأبرز بـين العسكريين الذي كان يقتل الأكثر عـدداً ويـدمر أكثر مسـاكناً ويحـرق أكثـر كتبـاً ونحن نورد ذلك للذكـر فقط دون أن يكون لنـا هـدف التعرض للسلطات التي كـانت قائمـة ـ في تلك الأزمنـة والعصـور. ولنوضـح أيضـاً أن ظلمـاً كـبيراً حصـل ـ في التاريخ لفئات لم يكن لهم أي ذنب إلا أن رأيهم خالف رأي السلطة وعارضها ولـو لم تكن هذه الفئة قد قامت بأي عمل ثوري إلا العمل الفكري ولعل ثورة الفكـر أشد وقعـاً من الثورة المسلحة.

وإذا كان الإسلام يعتبر ثورة فذلك لأنه كان مجدداً في الديانات القديمة وكان ينشد إلى وحدة الديانات جميعها عن طريق النسّخ يعني اندماج الديانات الأخرى بالإسلام وما آية المباهلة إلا دليل على أن الإسلام يريد حواراً فكرياً مع الديانات الأخرى والتي كانت معروفة في الجزيرة العربية وإن حديث المباهلة (٣) هو عبارة عن اتفاق بين المسلمين والمسيحيين لملاحقة الكفار والمنافقين وهذه أول خطوة حوار تمت بين المسلمين وغيرهم وفي عهد الرسول (ص). وتكمن الثورة في الإسلام أيضاً باعتباره ديناً تعددياً يحتمل في الرأي أوجهاً عديدة تراعي ظروف الزمان والمكان واللون والجنس وتعدد المجتمعات وتنوع عاداتها وتقاليدها فإذا كان الإسلام كما ندعي صالحاً لكل زمان ومكان ، فإن صلاحيته هذه تكمن في تعدديته وتنوع الوجوه التي يحتملها الشراح له. أما فكرة الإغلاق الذي يسميها محمد أركون(٤) فهي التي أضرت بالإسلام وبوحدته وبصلاحيته للزمان والمكان، لقد كان الإغلاق إضفاء سياسياً على الشعوب وتسخير الأقلام التي انشغلت طوال بقائها في السلطة لغرض سيطرتها وتعطيل كل الحدود الفكرية التي تطور الفكر الإسلامي وليس صحيحاً أن الإسلام وسنة رسوله كانا في إطار واحد محدود دون أن يكون طابع التنوع ظاهراً ليلائم أكثر الناس ، ولم يكن الإسلام ولا الرسول (ص) ليعتبر النهج الإسلامي بحديه العقائدي والفرضي أمراً من الصعوبة بحيث ينفر الناس من الدخول فيه. فكان الرسول يتساهل في الأحكام والواجبات بما يتلاءم مع الواقع الحي للمجتمع العربي ، وكان يستخدم أسلوب التدرج المتواتر وأسلوب نسخ ما أصبح غير صالح للتلاؤم مع طبيعة الحياة. فتحريم الخمر والأنصاب لم يأت دفعة واحدة في البداية ولكنه جاء فيما بعد تحريماً قاطعاً. ((إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه)) (٥) وهكذا في كثير من القضايا التي تفيد التعددية والتنوع والانفتاح على الحياة العامة أما سياسة الإغلاق الديني فبدأت ظاهرة للعيان في العهد الأموي ثم تبعتها في العهد العباسي ، وكان القصد الأساسي منها التغطية على فجور الحكام الأمويين والعباسيين الذين تقلدوا خلافة المسلمين وسموا باسم أمراء

المؤمنين وهم في الواقع لا يعرفون من الإسلام أو الإيمان إلا مظاهر تغطي ما كانوا يعملونه في قصورهم وفي موائدهم وفي ظلمهم للناس جميعاً ، ولا بد أن نستثني بعض المصلحين الذين عاشوا في فترة شاذة ومغايرة لنظام الحكم الذي ساد الدولتين الأموية والعباسية. لذا كان لظهور الشيعة ولحركة الإسماعيلية أكبر الأثر في العمل الفكري الإسلامي وأيضاً في التنظيم السياسي الثوري الذي يهدف إلى الانفتاح الفكري والتنوع العقائدي. ونحن من خلال دراستنا للفكر الإسماعيلي ولمبدأ التأويل بشكل خاص فإننا لا نعرض آراءنا متعصبين لأية فئة إسلامية وإنما ننشد في بحثنا عرض الآراء المعروفة بكل أمانة وهدف ودون تعصب مذهبي أو طائفي لأن قصدنا الأكبر في النهاية هو وحدة الإسلام والمسلمين وتفاهمهم على صيغة مشتركة بينهم مع الإقرار بما ذكرناه من تعددية وتنوع قصدها الإغناء الفكري وليس قصدها الفرقة والاختلاف وإثارة الفتن ، فإن عهود الفتن والظلام قد ولت وأصبحت المجتمعات الإنسانية تنعم بالحرية وأن العلماء يسعون جاهدين لكشف أسرار العلم والحياة وإن علماء الحياة يبحثون عن أديان ومعتقدات الأقوام البدائية التي ما زالت ماثلة في عصرنا حتى اليوم ، والقصد من هذه الدراسة: المقارنة بين المعتقدات السماوية والمعتقدات الوثنية. كما ان العلماء راحوا يفتشون عن معالم الحضارات القديمة التي بدأت في رسم الطريق من أجل حضارة إنسانية متكاملة ، ولا يمكن أن نعتبر أن الحضارة تكتمل إلا إذا تنوعت وتعددت معالمها وأن الرغبات التي يبني عليها الإنسان هيكل حياته ما هي إلا مجموعة كبيرة من الرغبات والعوامل المتنوعة لها.

كيف نشأت الإسماعيلية ؟

لا نريد الحديث عن التأويل عند هذه الفرقة قبل أن نتحدث عن نشأتها وبعض أفكارها فالإسماعيلية نشأت في مطلع القرن الثالث الهجري أو ربما في نهاية القرن الثاني للهجرة – حسب قول المؤرخين والنقاد. ويعتقد هؤلاء الدارسون أن الإسماعيلية تنتسب إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق الذي ولد عام ١١٠هـ في المدينة المنورة ووالدته فاطمة بنت الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. وحسب

المزاعم الإسماعيلية أن إسماعيل أعلنت وفاته في عهد والده في عام ١٤٥هـ (٦) ويرون أن سبب إعلان وفاته هو التستر عليه خوفاً من بطش العباسيين وأن الإمام جعفر بن محمد الصادق أراد في هذا الإعلان بدء دور الستر. لأنه ذكر أن الإمام إسماعيل بن جعفر شوهد مرة في الكوفة بعد إعلان وفاته. ويقال أن الإمام إسماعيل قد أوصى قبل موته أباه بتعيين وصي على ابنه محمد بن إسماعيل ليكون ستراً عليه وكان هذا الوصي هو ميمون القداح. لأن باعتقاد الإسماعيلية أن الإمام جعفر بن محمد أوصى لأبنه إسماعيل بالإمامة من بعده والوصية بحسب اعتقادهم لا يجوز العودة عنها. (٧)

وتعتقد الإسماعيلية أن هذا الأمر كان بتخطيط من الإمام جعفر بن محمد لكي يبدأ دور الستر الذي بدأ فيه العمل والتخطيط لقلب الحكم العباسي ، وبدأت بشكل ثورة ثقافية دأبت على العمل الجاد في نشر الثقافة الدينية والسياسية والاجتماعية كقاعدة أساسية تمهد للثورة المسلحة. فمنذ مقتل الإمام علي وبعده مقتل الإمام الحسين ظل الأئمة من بعده يمارسون على شيعتهم مبدأ التقية حيث لم يفكروا بالثورة والعصيان على الحكم الأموي وإنما التفتوا إلى التقوى والزهد ومتابعة العلوم التي بدأها الإمام عليّ من علوم القواعد والعروض والتفسير وغيرها وتركوا الأمور السياسية لغيرهم ليتفرغوا للتنظيم العقائدي الذي يستهدف إقامة حركة ثقافية متميزة وهكذا كان علي زين العابدين ومن بعده محمد الباقر وبعده الإمام جعفر بن محمد مراكز إشعاع علمي وثقافي وحضاري بينما نجد غيرهم انشغلوا بغير ذلك فكان الإمام جعفر بن محمد مرشد جابر بن حيان في علم الكيمياء ومرشد الفقهاء الأربعة أيضاً للتميز بالأحكام الفقهية لكل منهم ، حيث كانوا قد تأثروا بفكر الإمام جعفر بن محمد وأحكامه الفقهية في أكثر القضايا الدينية والشرعية دقة.

وقد تحولت الثقافة والتنظيم على أساسها من بيت الإمام أو مقر عبادته في المسجد أو غيره من المحافل الخاصة به إلى فكرة مؤسسة ثقافية جماعية يرعاها الإمام نفسه وحجته الذي يعينه لأجل ذلك فنشأت جمعية إخوان الصفا الثقافية

وأصدرت برنامجها الثقافي الغني المتميز على شكل رسائل عددها اثنتان وخمسون رسالة في كل فروع العلوم والمعارف العصرية من رياضيات وفلك وجغرافية وفلسفة وعلوم طبيعية وغير ذلك وكانت هذه الرسائل أول مجموعة تعرف اليوم بدار معارف أو الموسوعة وقد هيئت لتكون برنامجاً تثقيفياً للتنظيم الذي بدأ مع دور الستر أي منذ إعلان وفاة الإمام إسماعيل ويهدف هذا التنظيم إلى قلب المجتمعات القديمة التي كانت تقوم على الظلم إلى مجتمع العدالة والحق. وقد عرف إخوان الصفا أنفسهم بقولهم ((أنهم جماعة تصافت على العشرة والمحبة)) (٨) وكان العمل السري عملاً متقناً معتمداً على الدقة في العمل وكان يعتمد في التنظيم المبدأ الهرمي الذي يوسع قاعدته باستمرار ويعمل على أسلوب الحوار في الإطار الفكري ، ومن خلال فكرة إخوان الصفا وخلان الوفا نرى أن مبدأ القيادة الجماعية هو أول المبادئ التي عمل التنظيم في أسلوبه على تجسيدها إيماناً أنه الأسلوب الناجح في العمل التنظيمي وكانت تجربتهم هذه الأولى في التاريخ التنظيمي. وكان لهذا الأسلوب الناجح نتائج باهرة انعكست على واقع الحركة الإسماعيلية حيث تكونت الدولة الفاطمية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري على يد الداعي الفاطمي المطلق أبي عبد الله الشيعي حيث ترك الإمام محمد المهدي مركز الدعوة في سلمية إلى المغرب بعد أن استتب الأمر للداعي أبي عبد الله الشيعي ودعا الإمام محمد المهدي الذي كان مستوراً في سلمية لإعلان دعوته في المغرب وإنهاء دور الستر وتم ذلك في عام ٢٩٦هـ (٩) حيث وصل إلى سجلماسه وسجن واستطاع الداعي الشيعي أن يحرره من سجنه وأن يعلن قيام الدولة الفاطمية ويعتبر الإمام محمد المهدي أول خلفائها. وبإعلان الدولة الفاطمية ينتهي دور الستر الذي بدأ في عهد الإمام إسماعيل أو محمد بن إسماعيل.

ومن خلال دراستنا للفرقة الإسماعيلية بجميع فروعها نجد أن أمامنا بعض الحقائق ماثلة موضحة صفات هذه الفرقة فهي فرقة إسلامية شيعية إمامية أخذت طريقها منفصلة عن الشيعة الإمامية الاثني عشرية بعد وفاة الإمام جعفر بن محمد الصادق الذي أوصى بالإمامة من بعده لأبنه إسماعيل (١٠) وهذا ما يقره الجميع

ويعترفون به وبقيت الإسماعيلية على الوصية دون أن تقتنع بإمكانية تغييرها بعد أن أقرها الإمام جعفر وباعتقاد الإسماعيلية أن انتقال الإمامة مباشرة للحفيد ممكنة وهي غير ممكنة للأخ ، وبذلك يمكن القول أن الإمامة انحصرت بصلب إسماعيل بحسب اعتقادهم وبحسب الوصية وهذا يناقض ما تقوله الشيعة الإمامية الاثنا عشرية من أن الإمام جعفر غير رأيه بعد إقرار الوصية لأسباب يذكرونها من إسماعيل إلى أبنه الأصغر موسى الكاظم. ونحن نعرض الرأيين لمجرد الاستيضاح وحرصاً على التجرد في عرض الرأي ونحن نتغاضى عن الاتهامات المواجهة لكل من الطرفين حرصاً على ما سميناه بوحدة الهدف الإسلامي لدى الجميع وأن كل ما يسيئ للآخرين يجب الابتعاد عنه ، ويجب التفتيش عن نقاط اللقاء لإقامة الجسور التي تعبرها الحقيقة ولتعبيد الطريق أمام السالكين دروبها. ونحن نتطلع إلى اليوم الذي تزول فيه الفوارق وتهدم فيه الحواجز وتمحي الحدود الوهمية فإن الإنسان يتجه في أخلاقه العامة وسلوكه نحو هذا الهدف السامي الذي ينشده أبناء الإنسانية جميعاً.

والإسماعيلية أيضاً برزت كفرقة اهتمت بالفلسفة واتخذت من الفلسفة نهجاً فكرياً مضافاً أو مندمجاً لصلب عقائدها ، لذا فإن التثقيف شأن بارز في حياة هذه الفرقة وقدرتها على تنظيم الأفكار وتبويب المبادئ وترتيبها بالشكل الذي يناسب الهدف السياسي والاجتماعي والديني ولكن عدم تمكن هذه الفرقة من التسلح المستمر بسلاحي السيف والقلم جعل الغلبة لأعدائها في أكثر عصورها التاريخية ، وبقيت مسلحة بالإيمان والعقيدة وبالمنطق والفلسفة وعندما ندرس تفاصيل عقائدها ومناهجها فإننا لا نجد فرقاً كبيراً بين أطرافها الأخرى التي كانت تشكل معها وحدة فكرية متكاملة. فالآراء التي اختلفت عن عامة المسلمين إذا صح هذا التعبير والشيعة بشكل عام تستنكر خروجها عن إطار المسلمين وتتهم الآخرين بالخروج ونحن لسنا بصدد ذلك وإن ما نؤكده أن هذه المبادئ والأسس نشأت في إطار مشترك لجميع فرق الشيعة فالإمامة مثلاً وهي ما تعتقد الشيعة أنها ضرورة الزمان وكل زمان وأنها تختلف عن مبدأ الإمامة

السياسية التي تعني الخلافة لأنها مرتبة دينية أحدثت بموجب الوصية النبوية وللذرية النبوية الطاهرة من علي وفاطمة وهذا ما تجمع عليه الشيعة وتؤكده دعماً بالآيات القرآنية وتروي عنه الأحاديث النبوية الشريفة وكنا قد ذكرنا تفصيلاً لهذه الفكرة في مجال دراستنا للتأويل عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية. لذا فإن الإسماعيلية تنسب نفسها أحياناً لإسماعيل ابن إبراهيم الخليل لاعتقادها أن الإمامة كمرتبة دينية موجودة منذ وجود الإنسان على وجه الأرض ومنذ الخلق الآدمي الذي اعتبره الله سبحانه خلافة أرضية تفرضها الضرورة المنطقية والقصد منها حفظ الشريعة وحمايتها في حال غياب الرسل (١١).

لأن الفترات التي تظهر فيها الرسل هي عبارة عن فترات تشكل طفرات متواترة يحددها الله تعالى عندما يرى أن شريعته قد أصيبت ببعد الناس عنها أو حتى بتكذيبها بسبب الشرور التي كانت تصدر عن إبليس عدو الله الذي انزله الله مطروداً من الجنة ليظهر الله سبحانه التناقض بين الخير والشر. على أساس أن الله هو مصدر الخير دائماً وأن إبليس هو مصدر الشر دائماً أيضاً.

فالإمامة الروحية هي غير الإمامة الزمنية، لأن الإمامة الزمنية تزول بالموت أو القتل أو غير ذلك أما الإمامة الروحية فهي هبة من الخالق للعترة الطاهرة لأن نوحاً عندما طلب من ربه أن يجعله خليفة في الأرض أجابه الله تعالى بالإيجاب وأعاد الطلب الثاني ليحفظ ذريته ((ومن ذريتي)) (١٢) فأجابه الله ((لا ينال عهدي الظالمين))(١٣) فبالإضافة للذرية الطاهرة وليست كافية للحصول على الإمامة وإنما تحتاج إلى العدل والإحسان لتزداد هذه الذرية طهرا وكرامة. وليختار الله من هذه الذرية الأفضل مع وجود المفضول فالإمام لن يكون إلا الأفضل من بين أخوته، ويتم تحديده وتعيينه من قبل الإمام المتقلد بالإمامة وبأمرٍ من الله تعالى في هذا التعين. كما أن الشيعة جميعاً يقرون بمبدأ التأويل، و الإسماعيلية خطت خطوات كبيرة في مجال التأويل كما ذكرنا وأصبح لديهم علماً قائماً واختص به بعض الدعاة وغيرهم وذلك بتفويض مباشر من الإمام نفسه لأن الإسماعيلية

والشيعة جميعاً يعتقدون أن الإمام وحده المعني بالتأويل لأن علم التأويل هو العلم الإلهي الذي يرثه الإمام عن قبله وهكذا حتى يصل الأصل للرسول (ص) فباعتقادهم أن الرسول يختصُّ بعلم التنزيل أي بالقرآن وأن الإمام يختصّ بعلم التأويل ويذكرون الحديث الشريف ((قاتلت على تنزيله وأنت يا علي تقاتل على تأويله)) (١٤) فالأئمة هم الراسخون في العلم وهم أهل التأويل المخولون بتأويل النصوص الشرعية بحسب ملائمتها الزمانية والمكانية وقد يكلف الإمام بعض أنصاره من الراسخين بالعلم أيضاً بتأويل بعض الآيات. وهذا ما يمكن أن نطلع عليه من خلال دراستنا للإسماعيلية كفرقة هامة من فرق التأويل ولكن من يكلف بالتأويل من قبل الإمام لا يجتهد في هذا العالم من ذاته وإنما يجتهد بإشراف الإمام وبتوجيهاته. لأن هذا العلم في نظرهم دقيق كل الدقة ولا يمكن العبث في الآيات القرآنية تحت أي شعار خوفاً من أن يتأول المتأولون كما تأول الكثيرون فحرموا ما حلل الله وحللوا ما حرم الله وخرجوا عن الإطار الديني العام والثابت والذي لا يحتمل التبديل أو التغيير والتحريف فالصيغة المقدسة للقرآن تجعل من التأويل أمراً صعباً ودقيقاً ومعقداً ولا يمكن إفلات الأفكار على غاربها وتخريب العلم الذي لا يمكن أن يدخله الخلل أو يلعب به العبث لأنه العلم الإلهي الذي يتصف بالعصمة ولا بوصم الزلل. والإسماعيلية أيضاً تؤمن بعصمة الإمام شأنها شأن الإقرار بإمامية الاثني عشرية ، وكل فرق الشيعة (١٥) ، ما عدا الشيعة الزيدية التي لا تقر بعصمة الإمام. وتأتي عصمة الإمام من كونه يحمل العلم الإلهي المتوارث عن الرسول الكريم (ص) ومن يحمل في داخله العلم الإلهي لا يمكن أن يخطئ وهو معصوم عن كل خطيئة ومرتفع عن كل ذلك

والإسماعيلية شأنها شأن الشيعة تقول أن لكل نص ظاهراً وباطناً فالعامة تختص بعلم الظاهر والخاصة تختص بعلم الباطن ويعتبرون علم الظاهر دليل العلم المادي وعلم الباطن دليل العلم الروحاني وبالتالي فهو دليل العلم الإلهي.

يقول الداعي هبة الله الشيرازي ((المؤيد في الدين)) في سيرته التي كتبها بيده:

((فأما ما أقول الآن فإن للقرآن ألفاظاً مقدرة على معان ملائمة لها فلن يوصل إلى المعاني إلا فيها ومثال ذلك كالأرواح والأجساد فاللفظ إذا تخلى عن معناه كان كالميتة التي لا منفعة بها ، والمعاني لا تلقى مجردة عن الألفاظ كما لا تلقى الأرواح مجردة عن الصور معتبراً في ذلك خلقة الله سبحانه إذ يقول: ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)) (١٦) وأما ما ذكرته في شأن القرآن فإن له معان يستنبطها أولوا الأمر لا متخطى للعامة إليها ولا مرتقى نحوها ، وتقسيمك الأمر فيما كنيت عنه من ذكر العامة قسمين أحدهما تفاريق الناس ممن لا يستنبط في شيء من العلوم ، وقولك أنهم كانوا هم الذين عنيت فمعلوم أنهم ليسوا بأهل التفسير والمعنى فذلك مسلم)) ثم يقول: ((وأما قوله من تكلم في القرآن من حيث النقل فهو من العلماء ومن تكلم فيه من حيث الرأي فهو من السفهاء ، فإني مسائله عمن يتكلم فيه جامعاً بين النقل والعقل هل هو منظوم في سلك أهل الفضل أو معدوم من أهل الجهل ؟ وأما روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم نزل القرآن على سبعة أحرف ، وقوله لكل آية ظهر وبطن ، فلولا أن عقد المناظرة هو لأن يخف على الموقف الأشرف سمعه ، ويخلص على النفس النفسية نفعه يقتضي ذلك أن يقتصر من عشر كلمات على واحدة ، ويتجنب كل لفظة على الفرض المقصود زائدة ، لا استعصيت عليه في هذا الخبر تعرفاً ، وأكثرت في البحث عما استعجم من معناه تصرفاً ، لكني أقتصر على الخطاب عن الآية التي بنيت السؤال عنها فإنها بعد في عشائها والوقوف موقف التفسير معه فيما عسى أن يكشفها عن غطائها ، جوابه عن سؤالي: ((ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدروب)) (١٨) الآية انه تكلم فيه ما تكلم السلف لغة ونقلاً فإنني أكلفه أن يتكلم فيه لغة ونقلاً وعقلاً فلو كان النقل المجرد ينفعني لكان نص كتاب الله المنزل على نبيه المرسل يقنعني ولكان: ((في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل)) (١٩)

هذا المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي داعي دعاة الدولة الفاطمية في عهد الخليفة المستنصر بالله ابن الخليفة الظاهر يوضح أن الإسماعيلية تعتمد على

التأويل الباطني بالإضافة للظاهر الذي تبدو فيه النصوص وان فهم هذا الباطن يختص به الخاصة الذين أنعم الله عليهم ومنحهم حق التأويل.

وقال القاضي النعمان بن حيون التميمي: ((لذلك بسطنا لمن ذكرناهم بعد كتاب ((دعائم الإسلام)) كتاباً سميناه ((حدود المعرفة)) وثبتناه على حدود بيان حجة التأويل على من أنكره ، والباطن على من دفعه، وكيفية ترقي درجاته، وبسطنا فيه من الرموز والإشارات بالباطن والتأويل ما ينتفع به ذوو العقول، وكان سبيل القوم فيه سبيلهم فيما قبله من القبول والرغبة والإعراض والزهادة.

ولما بلغنا من ذلك مبلغاً ، وجب علينا من قبل الراغبين ما يستحقونه ، رأينا بسط كتاب لهم بحد من حدود التأويل والباطن يلي حد الرمز ، فمن سمع شيئاً من ذلك على خلاف حدوده مما ذكرناه انه غير ذلك ، وأحاله عن طريقه على غير ما كان سمعه أو بدون البيان الذي ألقي إليه قبله ، أن يكون سبيله سبيل من ذكرنا من المعرضين عن الذين قبله ، فيسلك مسلكهم ويقفو أثرهم ، وينسلخ من لباس دينه مع جملتهم)) (٢٠) وهذا داع آخر من دعاة الدولة الفاطمية هو القاضي النعمان بن حيون التميمي قاضي قضاة الدولة الفاطمية في عهد كل من محمد المهدي مؤسس الدولة الفاطمية والقائم والمنصور والمعز ، توفي عام ٣٦٣ في عهد خلافة المعز وقد كلفه الإمام المعز بتأليف بعض الكتب في الفلسفة الإسماعيلية وفي علم التأويل وكان الداعي جعفر بن منصور اليمن مكلفاً بهذا الأمر قبله. وأخذنا هذا النص من مقدمة كتابه أساس التأويل الذي وضعه بأمر من الخليفة المعز بدين الله. وهذا الأمر يعتبر تكليفاً من الإمام المعز للقاضي النعمان بالعمل في مجال التأويل. وهذا ما تعتقده الشيعة عامة والإسماعيلية خاصة.

٢ - الأفكار الإسماعيلية في التأويل:

قلنا من قبل أننا من خلال دراستنا للفرقة الإسماعيلية نجد أنفسنا أمام فئة متفلسفة تطرح القضايا اللاهوتية والسياسية والاجتماعية بمنطقية واضحة قلما

نجدها عند بقية الفرق وإن كان التفلسف بدأ بداية شيعية إلا أنه أثمر عند الإسماعيلية فأنتج نظرة شاملة للوجود ولما وراء الوجود ، للطبيعة وما بعد الطبيعة. فعالم الطبيعة موصوف بقواعد العلوم الطبيعية وقوانينها التي استطاعت هذه الفرقة وضع ما وصلت إليه العلوم في عصرهم وفي كل العصور اللاحقة وقد كانوا سباقين لها وما رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء إلا صورة ومثالاً لهذا الأمر ونجد علماء الدولة الفاطمية قد أغنوا العلوم التي بدأها العلماء من قبلهم من هندسة ورياضيات وطبيعيات وطب وعلم نفس وفلسفة وغير ذلك. وأخذت العلوم اللاهوتية مكاناً هاماً لدى أبحاثهم لأن الهدف الأساسي من المنهاج العلمي كان هدفاً سياسياً ، وهدفاً دينياً وكل هدف منهما يستفيد من الآخر ، ويجب أن ننتبه خلال بحثنا للتأويل ولدراسة هذه الفرقة مما علق عليها من قضايا ألصقت بها وهي بعيدة عنها لأن بعض الفرق الشيعية انفصلت عنهاوأتخذت لنفسها أفكاراً جديدة لم تعد تنسجم مع أفكارها الأساسية ومع ذلك فإن النقاد الذين ساهموا بنقد الفرق المذهبية تناولوا الإسماعيلية بالنقد على أساس هذه الأفكار التي ابتعدت عنها وانقسمت الفرق من اجلها. فعلى الناقد المنصف أن يعزل الرأي الصحيح عن الملصق المنسوب وأن يلقي النظر الثاقب من أجل كشف حقيقة كل رأي ونسبته ليكون منصفاً مجرداً فالسبئية مثلاً وهي من اقدم الأفكار التي ألصقت بالشيعة عامةً ليست شيعية أكثر من أنها تشويه لها والخطابية ليست أيضاً إسماعيلية بقدر ما هي منقسمة عنها ودعوة لأبي الخطاب بدلاً من كونها دعوة للإمام محمد بن إسماعيل ، ودعوة المختار الثقفي لم تكن دعوة شيعية بقدر ما كانت دعوة للمختار الثقفي نفسه وإذا اتخذنا فكرة التنزيه والتجسيم الإلهي ودرسنا الإسماعيلية من خلال ما تركه مفكروها من تراث ثقافي وفكري نجد أن الإسماعيلية أخذت بالتنزيه حتى أنها كانت تتفق مع فكر المعتزلة في الكثير من البراهين والقضايا التي تفيد التنزيه ولو عدنا إلى مفكري الإسماعيلية من إخوان الصفا إلى الكرماني إلى الشيرازي إلى النعمان وغيرهم من الكثيرين حتى نصل إلى ناصر خسرو والسهر وردي نجد أن التركيز على التنزيه الإلهي صفة مميزة في

الفكر الإسماعيلي ، أما الفرق التي قالت بالتجسيم وإن انفصل بعضها عن الإسماعيلية إلا أن فكرتي التنزيه والتجسيم كانتا السببين الرئيسيين في انفصال هذه الفرق عن الإسماعيلية بالإضافة إلى أسباب أخرى ، لا نريد التوسع فيها لأن موضوعنا هو موضوع التأويل وليس موضوعنا البحث في الفرق والفرق بينها ، وإذا عدنا للتأويل عند الإسماعيلية نجدها قد بحثت فيه كعلم من العلوم الخاصة جداً والتي لم تشجع الإسماعيلية على جعله شائعاً كبقية الفرق أو بقية المذاهب وكان مفكروا الإسماعيلية حذرين جداً من الخوض في غمار التأويل ولم يبحث إلا النفر القليل منهم في تأويل بعض النصوص وبإشراف وتدقيق الأئمة أنفسهم لذا فإن التخصيص والتحديد في علم التأويل كان الظاهرة البارزة في الفكر الإسماعيلي. ولكن ما هي أهم قواعد التأويل عندهم ؟ وما هي أهم مشاكل التأويل ؟ وإذا كان التأويل علماً فما هي مبادئ هذا العلم وقوانينه ؟ كل ذلك سنحاول التعريج عليه من خلال بحثنا هذا وسنكون دقيقين فيه بقدر ما نستطيع لأن البحث يحتاج لمثل هذه الدقة في العمل والحرص الزائد في أن يكون بحثنا منسجماً مع الحقائق العلمية والقوانين العلمية التي تبعدنا جميعاً عن الوقوع في الأخطاء التي نرجو أن نبتعد عنها وأن يحمينا الله من الزلل والانحدار فيها والله ولي التوفيق.

١ - الظاهر والباطن:

كنا قد شرحنا فكرة الظاهر والباطن وما يقصده علم التأويل من ذلك وكيف أن كلاً من الظاهر والباطن مرتبطان ببعضهما البعض ارتباط الحس بالمحسوس وارتباط الصورة بالمادة ولقد أوضح لنا القاضي النعمان هذه المسألة في كتابه ((أساس التأويل)) بقوله:

((إنه لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن ، فظاهره ما تقع الحواس عليه ، وباطنه ما يحويه وما يحيط العلم به بأنه فيه ، وظاهره مشتمل عليه وهو زوجه وقرينه. قال الله عز وجل من قائل: ((ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون)) وإن كل ما جاء في الحديث والتنزيل شيء ، وكل شيء وإن كان

واحداً فلا بد له من زوج إبانة لوحدة الباري البائن عن خلقه ولا يقوم شيء من دونه إلا بمزاوجة ، كالإنسان وهو شخص واحد ، إلا أنه من جسد وروح ، فالجسد هو الظاهر والروح هي الباطن)) (٢١). وهكذا نجد القاضي النعمان يشرح الباطن والظاهر بحيث يمثل الظاهر كل محسوس تقع عليه الحواس أما الباطن فهو ما يحويه هذا الظاهر من سرّ وعلم فكشف الظاهر ليس مشكله لأن كشفه يتم عن طريق الاتصال المباشر بالحواس والاطلاع على الجسم والحادثة بشكل مباشر وبدون عناء أما الاطلاع على باطن الأمور فيحتاج إلى بحث وتمحيص.

وهذا الداعي جعفر بن منصور اليمن يشرح علم التأويل معرجاً على علم الباطن فيقول: ((فإذا نال المؤمن أسنى درجات العلم وعلم التأويل من أعلى حدوده ، صار طيناً ، فيكون منه طير يتحد به الروح بمواد الإمام ، فيطير ، أي يصير داعياً بعد أن كان مستجيباً ، فكان نفخة الله في آدم ما اتصل به من وقوفه على معرفة أسماء الأشياء كلها بمواد الإيمان له وتأييده ، وأحوج جميع الحدود الجسمانية والروحانية إليه ، وافترض طاعته عليهم ، وجعله بابه وحجابه ، لا يؤتى إلا منه ، ولا يطاع إلا بطاعته ، إذ السجود هو الطاعة ، وذلك مثل ودليل على ما رمزنا به وأوردناه في باطن الخلقة الروحانية)). وهو يشرح في هذا النص مشكلة الخلق الآدمي وأن المشكلة الآدمية إذا كانت تعني الخلق البشري فالخلق البشري ارتبط عند الإسماعيلية مبتدئاً بالنبوة الآدمية التي لا بد أن تكون الإمامة مرافقة لها فلا خلق ولا كون يمكن أن يخلو من الإمام فالإمام في عهد آدم كان هنيد في رأي الداعي جعفر بن منصور اليمن وكان فرعونه كما يرى أيضاً الحارث بن مرة وهو إبليس الذي أعتبره الداعي جعفر النقيض والضد لآدم والداعي جعفر يؤول قصة آدم حيث تعتبر الإسماعيلية أن آدم هو أول ناطق في الدور البشري الذي نحن فيه، وهو يؤول قصة الخلق الآدمي تأويلاً يقربه من المنطق العقلي وباعتبار آدم ناطقاً فلا بد أن يكون معه إمام أساس يقول الداعي جعفر في ذلك:((وكان اسم قبيلته رياقه وكان اسم حجة صاحب الزمان وإمام العصر الذي قال:((إني جاعل في الأرض خليفة))(٢٣) هنيد وكان اسم القبيلة التي آدم منها رياقه،وكان اسم ضده وهو

إبليسه الحارث بن مرة، وكان الحارث أحد حدود ملك ذلك الزمان،وإن ملك ذلك الزمان خرج ذات يوم يتصيد حتى انتهى به السير إلى تلك الأرض التي آدم بها مستتر، وإن بعض أصحاب الملك رأى آدم في أحسن صورة، وأكمل هيئة،وأجمل وجه، وأبهى منظر،وأعظم هيبة،فأخذه ومضى به إلى الملك فلما رآه الملك أعجب به وسره سروراً عظيماً، فكلمه فلم يفهم كلامه،فضمه الملك إليه وتولى تربيته،وتعلم لغة القوم،وعلم ما هم عليه))(٢٤).

نجد الداعي جعفر هنا يحاول في تأويله تقريب فكرة الخلق الآدمي لأذهان العامة ضمن منطقية الدعوة الإسماعيلية التي حاولت أن تضع للدين منطقية علمية تناسب عقول المستجيبين وهذا تعبير من التعابير يستخدمه الدعاة الأوائل للدلاله على الشخص الذي يحاول الدعاة استجلابه للدعوة والمستجيب في مراتب دعوتهم مرتبة أولية في الدعوة تشير إلى الخطوة الأولى في الدعوة والداعي جعفر لا ينفي قصة الخلق الإلهي لآدم من طين الأرض ولكنه يتحدث عن الخلافة الإلهية في الأرض والتي منحها الله لآدم بعد خلقه ويعتبر الداعي جعفر أن مسألة إنزال آدم من الجنة إلى الأرض هو إنزال إلهي في المرتبة التي كان الله سبحانه قد قلدها لآدم وتخفيض هذه المرتبة هي إلى مرتبة أدنى هي نتيجة للخطيئة الآدمية والتي أشار إليها الشرع بأكل التفاحة فأكل التفاحة هو عصيان آدمي بشري لأوامر الخالق أو امتناع عن تنفيذ الأوامر الإلهية ولكن الخطيئة الآدمية لم تبلغ درجة الخطيئة الإبليسية التي كانت عقوبتها الطرد من الجنة أي الطرد من كل رحمة ربانية لإبليس بينما كانت عقوبة الخالق لآدم هي الإنزال من مرتبة الرحمة إلى مرتبة الغفران حيث أن الله غفر لآدم خطيئته ولم يغفر لإبليس فالخطيئة الآدمية دخلت باب الغفران بينما الخطيئة الإبليسية لم تدخل لأن الله أراد بذلك أن يبقى الضد والنقيض ليكون مقياساً يقاس به الخير. فكيف يمكن للإنسان أن يقيس الخير إذا لم يظهر ضده مقترناً به وموضحاً معانيه ومبيناً فضيلته وهو الشر. لأن الإنسان يعرف الخير والشر بشكل نفسي وليس بشكل مطلق لأن الله هو المطلق وهو الخير المطلق ولا يصدر عنه إلا خير مطلق.

٢ - مشكلة الإمامة:

تؤكد الإسماعيلية على مسألة الإمامة شأنها شأن الشيعة الإمامية الاثني عشرية وتعتبر أنه لا يمكن أن يخلو العالم من إمام وإنّ ((من لا يعرف إمام زمانه معرفة جلية يموت ميتة جاهلية)) (٢٥) فلكل عصر وزمان إمام يأتم الناس به ويعتبر صاحب العصر والزمان. والإمامة لديهم أيضاً مقترنة بالخلافة الأرضية وعندهم الإمام يأتي في المرتبة الثانية بعد النبي ، فالإمامة تتلو النبوة بالدرجة والرتبة ، وإن الإمام هو صاحب التأويل لأن النبي هو صاحب التنزيل فالنبي والتنزيل يسبقان الإمام والتأويل سبقاً بالدرجة والرتبة.

والإمامة تحصل بموجب النص فقد نص الرسول (ص) بالولاية والوصية أي بالإمامة لعلي بن أبي طالب ونص علي لأبنه في الإمامة وهكذا يتوارث الأئمة الإمامة بموجب النص واحداً عن واحد كان من قبله وتنحصر الوصية في الأبناء أو الأحفاد ولا تنتقل الإمامة عن طريق الأخوة فالإمامة ونصها موروث للأبناء. ويميزون بين إمام مستقر وهو صاحب الوصية وإمام مستودع هو الذي لم يحصل على وصية فالإمام الحسن بن علي إمام مستودع والإمام الحسين هو الإمام المستقر وفي ذريته جاءت الإمامة وكذلك الأمر بالنسبة للإمامة بين إسماعيل وموسى الكاظم ابني جعفر الصادق فالإمام إسماعيل إمام مستقر والإمام موسى الكاظم إمام مستودع بحسب اعتقادهم.

- بين الستر والغيبة والمهدية: قالت الشيعة الإمامية الاثنا عشرية بالغيبة عندما غاب الإمام الثاني عشر محمد المهدي المنتظر أما الإسماعيلية فلا تؤمن بالغيبة وإنما تقر بدور الستر أو أدوار الستر حيث أستتر الأئمة منذ إسماعيل وحتى محمد المهدي الذي يعتبرونه المهدي الذي كشف دور الستر الذي أستتر فيه الأئمة: إسماعيل – محمد بن إسماعيل – أحمد الوفي – محمد التقي – عبد الله الرضي حسب القائمة التي أوردتها التواريخ. فاعتبر المهدي وأسمه محمد وهو ابن عبد الله حسب الحديث النبوي الشريف الذي قاله بشان المهدي المنتظر وكنا قد ذكرناه

في مجال بحثنا في الإمامة الاثني عشرية. ويعتبر دور الستر الذي ذكرناه دور الستر الأول أما مسألة الغيبة فلم تحدث في سلسلة أئمتهم وبقيت متواصلة حتى يومنا هذا ويعتبر الإمام كريم شاه الحسيني (آغا خان الرابع) الإمام التاسع والأربعون للفرقة الإسماعيلية النزارية (الآغاخانية). وحدث دور الستر الثاني بعد مقتل الإمام النزاري ((ركن الدين خير شاه)) على يد المغول بعد سقوط قلعة ألموت وبقي دور الستر هكذا حتى أعلن نهايته الإمام ((شاه حسن علي)) (آغاخان الأول) أما فكرة المهدي المنتظر عند الإسماعيلية فهي مرتبطة بنهاية دور الستر دائماً فالإسماعيلية لا تنتظر إماماً لأن إمامهم حاضر في العصر والانتظار لديهم هو الكشف من الستر لأن الستر هو ذروة التقية واختفاء الإمام وهذا الاختفاء مؤقتاً وليس دائماً يصل إلى حد الغيبة وإنما هو اختفاء تقية على أمل الظهور.

- الإمامة والعصمة: ورأي الإسماعيلية في مسألة العصمة هو نفس رأي الشيعة الإمامية وتعتمد على مبدأ أساسي هو أن حملة العلم الإلهي من أنبياء ورسل وأئمة يجب أن يكونوا معصومين لأن ما يصدر عنهم بأمر من الله تعالى وعلم الله لا يخطئ.

لذا فإن صاحب علم الله وهو الإمام معصوم عن الخطأ وقد ذكر كثير من المفكرين هذه المسألة وخاصة الكرماني الذي يعتبر بحق فيلسوف الإسماعيلية الأول الذي عرض الفلسفة الإسماعيلية في كتابه ((راحة العقل)) وكذلك السجستاني في عدد من كتبه والقاضي النعمان بن حيون التميمي الذي اختص في الفقه الإسماعيلي وهو الفقه الجعفري الذي جاء موافقاً لما قاله الإمام جعفر بن محمد الصادق والأئمة من بعده. ويجب أن لا ننسى المؤيد في الدين ((هبة الله الشيرازي))أو ((جعفر بن منصور اليمن)) أو ((ناصر خسرو)) أو ((أخوان الصفا وخلان الوفا)) الذين تركوا رسائلهم تحوي ذخائر العلم والمعارف التي كانت منتشرة في زمانهم كل هؤلاء ركزوا في أقوال متناثرة في كتبهم على العصمة وإن أئمة الزمان وأصحاب العصر معصومون بالعلم النبوي الذي ورثوه عن جدهم رسول الله (ص).

والعودة لدراسة التأويل عند الإسماعيلية نجد أن موضوع التأويل مرتبط بمعتقداتهم فلا بد من عرض هذه المعتقدات التي كان لها تأثيرها في الفكر الإسلامي وفي تفعيل الحوار والجدل الديني. ولن نكرر ما أوردناه من معتقدات مشتركة مع بقيّة الفرق من شيعة ومعتزلة وغيرهم وسنوضح فيما يلي ما يميزهم عن غيرهم وما ينفردون به من مزايا ، وإن بحثنا سيكون بحثاً دقيقاً وصعباً لأننا سنعزل الحقائق التي يتميزون بها عن ما الصقه بهم أعداؤهم ومنتقدوهم ولأن آثارهم قد شوهت ودمرت وأحرقت ولم يبق من حديث عنهم ، وخاصة التاريخ إلا ما جاء على لسان أعدائهم ومنتقديهم ، والذين كالوا لهم التهم الكثيرة وكان أبسطها تهمة الإلحاد والزندقة والمانوية والمروق من الدين وغير ذلك ، ونحن همنا العمل بحياد تام وبالالتزام بإظهار الحقيقة التي ننشدها والعمل من أجلها ومن خلال مفهومنا الوحدوي لأننا نعتقد أن كل هذه الفرق التي اجتهدت واختلفت يوماً من الأيام لا بد أن تعود إلى جوهر اجتهادها وتجد أن اجتهادها كان صحيحاً وبقيّة الاجتهادات الأخرى كانت أيضاً صحيحة إذا كانت كل هذه الاجتهادات تنبع من معين واحد هو الحقيقة المحمدية أو إذا أردنا توسيع الدائرة الإنسانية لنقول إنها الحقيقة الإلهية.

هذه الحقيقة هي التي لو أرادت ((لجعلت الناس أمة واحدة)) ولكنها أرادت ذلك لكي يفهم الناس أن هناك فرقاً كبيراً بين ما هو خير وبين ما هو شر.

فباعتبار أن الله مصدر الخير وهو الخير الأسمى أو الخير الخالص. وهو خالق كل خير نسبي ويعود كل الخير بالقياس إليه فإنه عندما حصر الشر بإبليس الذي هو نقيض الرحمن فمن الطبيعي أن يقاس الخير بخيره بالشر بما هو شر فالخير هو منفعة جسمية وروحية والشر مضرة جسمية وروحية ونحن لا نريد أن نشرح الشر والخير بمقدار النفع والضرر لأن الخير كقيمة يقاس كقيمة دنيا وكقيمة عليا. ويقاس كحق وكباطل أكثر من مقياس النفع والضرر وعندما ندرس الفكر الإسماعيلي نجد أنفسنا بمواجهة فكر متعدد الجوانب حتى أن تَصوُّرَ مفكر من

المفكـرين لمسـألة مـا قـد لا ينطبـق علـى رأي مفكـر آخـر لمـا يحملـه المـذهب الإسماعيلي من روح التعددية حتى في داخله فنحن نلاحظ مثلاً الجدل الذي ساهم به الداعي حميد الدين الكرماني بين ما يسميه الصادين أي كتاب الإصلاح وكتاب النصرة للداعيين أبي حاتم الرازي صاحب كتاب ((الإصلاح)) وأبي يعقوب السجيستاني صاحب كتاب ((النصرة)) ومما يؤسف له أن كلاً من الكتابين مفقودان مع ما فقد من التراث الإسماعيلي ولولا كتاب ((الرياض)) الذي يوضّح ويذكر بعض النصوص لكل من الكتابين لما بقي منهما شيء ولضاع هذا الفكر. ولكنا حكمنا على هذا المذهب من خلال ما كتبه عنه أعداؤه.

وهذه الخلافات في الرأي هي من واقع العقيدة الإسماعيلية التي تدعو دائماً للتجديد وأن إمام العصر قد ألقيت عليه مسئولية في العمل من أجل التجديد فالفلسفة الإسماعيلية فلسفة متجددة تتبع مجريات العصر وتواكب علومه وتجدها سباقة في التفكير العصري وهذه المسألة مرتبطة كما قلنا بالإمام الذي يدعونه ((صاحب العصر والزمان))أو إمام الزمان ولقد أخطأ كثير من الدارسين للإسماعيلية خطأ فادحاً عندما اعتقدوا أن خلافات الرأي في الإسماعيلية هي خلافات عقائدية وانقسامية ولنقرأ ما كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه ((مذاهب الإسلاميين)) وهو يتحدث عن نظرية الفيض هذه النظرية التي تحدث عنها إخوان الصفاء في رسائلهم:((وإذن فالإسماعيلية ينكرون نظرية الفيض التي قالت بها الأفلاطونية المحدثة وأخذ بها الفارابي وعرضها في معظم كتبه وخصوصاً في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) والواقع أن الإسماعيلية أول من قالت بنظرية الفيض وإخوان الصفا أول من قالوا بها في الفلسفة الإسلامية وأخذها عنهم الفلاسفة الإسلاميون الآخرون لأن الأفلاطونية الحديثة التي قالت بنظرية الفيض ذات الأصل الأفلاطوني كانت سائدة في عصر إخوان الصفا والتصور الفلكي للكون كان أساس الفلسفة المثالية التي كانت تعتمد على العقل النظري وتعتمد أيضاً نظام العقول الفلكية التي كانت تعتقد أن الأفلاك هي عبارة عن عقول فاضت عن الله. ويوضح الدكتور بدوي أن الإسماعيلية اختلفت عن إخوان

الصفا فيقول: ((وبذلك اختلفوا عن إخوان الصفاء ذلك أن إخوان الصفا قالوا بالفيض إذ يرون أن العقل فيض عن الباري)). ((وعلة بقاء العقل هو إمداد الباري – عز وجل – له بالوجود والفيض الذي فاض أولاً وعلة تمامية العقل هي قبول ذلك الفيض واستمداده من الباري تعالى. وعلة كمال العقل هي إفاضة ذلك الفيض ، والفضائل على النفس بما استفاده من الباري عز وجل)) (٢٧) وإن ((النفس الكلية إنما هي قوة روحانية فاضت من العقل)) وإن الله ((فيضه متصل)) (٢٨) ويعتمد الدكتور بدوي في رأيه على نقد الداعي حميد الدين الكرماني لنظرية الفيض حيث يقول الكرماني: ((ذلك أن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما فيه الفيض ، ومشاركاً له ومناسباً ، ويكون الفيض من جهة ما هو فيض كعين ما نفيض منه الفيض بكونه كذات الفيض. إذ ما نفيض منه الفيض فيه من طبيعة الفيض مثل ما في الفيض من طبيعته ، ولا فرقان بينهما من هذه الجهة ، كما أن الضوء الذي هو الفيض من عين الشمس من جهة ما هو ضوء كعين الشمس التي منها فاض الضوء بكونها كذات الفيض ، إذ ذات الشمس يوجد فيها من الضوء مثل ما فاض عنها ، ولا فرقان بينهما من هذه الجهة ، فيصير الذي منه يفيض الفيض متكثراً بما شاركه في الفيض وما يختص به هو مما لا يشاركه ، فتكون ذاته من شيئين: شيء تشاركا فيه فلم يتباينا فيه ، وشيء وقع به التباين بينهما وحصلت الغيرة التي لولاها لما أمكن أن يقال ذاك غير هذا وهذا غير ذاك)) (٢٩) وهكذا نجد المفكرين البارزين لا ينتبهون لمسألة أساسية في الفكر الإسماعيلي وهي أن هذا الفكر متجدد دائماً فلو قارنا بين عصر إخوان الصفا الذي بدأ فكرهم يترجم فكر القرن الثاني الهجري وفكر الكرماني الذي عاش في نهاية القرن الرابع الهجري لوجدنا أن تطوراً كبيراً حدث في الفكر الإسماعيلي وأن نظرية الفيض التي كانت سمة عصر إخوان الصفا نجد أن التركيز على التوحيد الإلهي الذي تبنته الإسماعيلية في عصر الكرماني. وما لحق فكرة التوحيد من قضايا كانت تشغل علم الكلام وبالتالي الفلسفة الإسلامية حيث ظهر تيار إلحادي يتزعمه ابن الراوندي وأبو بكر الرازي بالإضافة إلى تيارات

الجبرية والمجسمة الحشوية وغيرها من آراء تطرح فكرة التوحيد الإلهي للمناقشة من جديد وكان من الطبيعي أن تتصدى المذاهب الإسلامية لهذه الأفكار وتحاول وضع صيغة جديدة لفلسفة إسلامية جديدة وبما أن الإسماعيلية أول المذاهب الإسلامية التصاقاً بالفكر الفلسفي ظهرت لديهم هذه المحاورات والمساجلات التي أوردتها كتبهم ويمكن القول ما بقي من كتبهم ففي كتاب الرياض للقاضي النعمان كما ذكرنا جزء من هذه المساجلات ضمن الفكر الواحد. ونحن عندما ننتقد الدكتور عبد الرحمن بدوي لا لنسفّه له رأياً أو ننتقص من قدره العلمي وقدرته على اقتناص الحقيقة العلمية ولكن لكي نصوب رأياً ربما نستطيع به أن ندل على طريق أكثر سلامة للوصول إلى الحقيقة.

أما أهم العقائد الإسماعيلية والتي يتجه التأويل لتأييدها والنصرة لها فهي كثيرة وأهمها:

أ - التوحيد: تحرص الإسماعيلية على التأكيد على فكرة التوحيد بالنسبة إلى الله ويذهبون إلى حد نفي الصفات عنه لأن كل صفة وموصوف مخلوق لذا فهم يمضون إلى نفي التسمية والحد والصفات والزمان والمكان عنه وينفون عنه صفة الأيس فلا يمكن أن يكون أيساً.

يقول الكرماني: ((ولما كان الأيس في كونه أيساً (أي لما كان الموجود في كونه موجوداً) محتاجاً إلى ما يستند إليه في الوجود... وكان هو - عز كبرياؤه – متعالياً عن الحاجة فيما هو هو إلى غير به يتعلق ما به هو هو فيستند إليه. وإذا كان هو عز وعلا - غير محتاج فيما هو هو إلى غير به يتعلق ما به هوهو – فمحال كونه أيساً)) (٣٠)

ونفي أبي يعقوب السجستاني عن الله كل هوية: ((لأن كل هوية تقضي علة والمبدع الحق ليس بذي علة فلم يقتض هوية. وإذا لم يقتض هوية لم يقتض نفيها)) ويعني في الهوية الوجود. علماً أن السجستاني كان أستاذاً للكرماني.

وليس المقصود هنا نفي الوجود الإلهي وإنما النفي يتعلق بالوجود الشخصاني لأن الكرماني يقول عن الله أنه ((ليس أيساً وليس ليساً)) (٣٢) أي ليس نفياً لوجوده

ويعلق الدكتور عبد الرحمن بدوي على مسألة التوحيد عند الإسماعيلية وعند بقية الشيعة فيقول: ((يصف الإسماعيلية وسائر فرق الباطنية أنفسهم بأنهم أهل التوحيد ويحاولون دائماً التوكيد على هذا المعنى. ولعل السبب في ذلك الإلحاح في التوكيد شعورهم بأن أهم طعن يوجهه إليهم أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى هو أنهم أشركوا بالله الواحد الأحد ، موجودات قديمة مثل: العقل الكلي و النفس الكلية وأنهم قالوا بالحلول: حلول روح الله في الأئمة.)) (٣٣)

ونحن نورد هذا النص للدكتور البدوي وهو ينم عن فقدان الثقة عند أكثر المذاهب الإسلامية بحقيقة عقائد غيرها وهذا أمر يترك العقائد تتراوح بين التصديق وبين التكذيب وهذه المسألة من السلبيات التي تلقى على عاتق التقية التي ظن الناس أن كل ظاهر لا ينم عن باطن ولا يعبر عنه وهذه المسألة من الشك يمكن أن تبدل كثيراً من الآراء والأفكار في عقائدية المذاهب وتترك الباب على مصراعيه للتقولات الكثيرة وللمطاعن الراسخة عن كل مذهب غيري مما يضيع على الحقيقة فرصها السانحة لفرض وجودها رغم المصاعب التي تعترضها.

وعندما تنفي الإسماعيلية أن يكون الله أيساً أو ليساً تنفي عنه الصفات أيضاً بقول الداعي اليمني المطلق علي بن محمد الوليد (المتوفى ٦١٢هـ): ((ويعتقد (أي الإسماعيلي) أن نفي الصفات عنه (أي عن الله) معتقد صحيح لا يسوغ تركه ، لأن الصفات تلحق الجوهر: إما في الأجسام ، وإما في النفوس. وتكون في الأجسام كيفيات من خارجها كالأقدار والألوان وما يجري مجراها. وفي النفوس كيفيات من داخلها كالعلم ، والجهل ، وما يجري هذا المجرى. وهو يتعالى أن يكون له داخل أو خارج)) (٣٤)

لقد حق لدى الإسماعيلية أن نفي الصفات عن المتعالي سبحانه لأن الدليل قد قام على أنه كان ولا صفة له. ((وهو (أي الله) متعالٍ ليس له صورة نفسانية ولا

عقلية ولا طبيعية ولا صناعية ، بل يتعالى بعظيم شأنه وقوة سلطانه على أن يوسم بما توسم به أسباب خلقته وفنون بريته)) (٣٥) وينفي الداعي علي بن الوليد المكان عن الله ((لأن المكان نهاية المحيط من المحاط به ، وهو من صفات الخلقة الموجودة على ذلك ويوجب الحصر لمن وصف به)) (٣٦) وهو ينفي الزمان عنه أيضاً: ((أنه تعالى كان ولا مكان ولا زمان ، ولا إنس ولا جان. فأظهر الموجودات كما أراد. لأن الزمان أوجده تعالى لتفريق المخلوقات بأحكامه الثلاث. ولنعرف الأول من الآخر ، والمتوسط بين الخلقة الطبيعية والأسباب التركيبية ، لأن الزمان يوجب استحالة وأنتقالاً وقد تقرر عند حذاق العلماء أن الزمان معلول بالحركة لأنها هي التي تبين فصوله ، والحركة لها ضد وهو السكون. ولولا ذلك لما علم في الحكمة أن الحركة والسكون أوصاف الخلقة)) (٣٧)

ويقول الكرماني: ((إنه تعالى متعال عن أن يكون صورة ، لكون الصورة في وجودها محتاجة إلى ما تكون هي صورة له والمحتاج في وجوده إلى وجود ما سواه سمة الخلق الموجب تناهيه إلى ما لا يكون صورة ولا غيرها مما يحتاج ، ومتعال عن أن يكون أيضاً مادة ، أو ما يجري مجراها ، إذ هي غير متفككة في وجودها عما تكون هي مادة له وقابلة لأفعاله)) (٣٨)

فالله في مفهوم الإسماعيلية ليس صورة ولا مادة وليس صفة من صفات المخلوقات حاملها ومحمولها وباطنها وظاهرها ولكي لا تقع الفكرة هذه بما وقعت فيه المعطلة فإن الكرماني يبرئ الإسماعيلية من تهمة التعطيل فيقول: ((إن التعطيل إنما تنقدح ناره ويعتلي في الإلحاد مناره ، إذا اعتمد حرف ((لا)) في القول قصداً بفعله الذي هو النفي نحو الهوية المتعالية – سبحانه - لتعطيلها ونفيها بأن يقال: لا هو. أو لا إله فقط. الذي يدل على التعطيل الصريح الذي يكسب النفس بواراً ، ويضرم عليها في سواد الجحيم ناراً. فأما حرف لا فيتوجه فعله نحو صفات لنفيها من دون الهوية – سبحانه – فالصفات هي المعطلة المنفية لا الهوية سبحانها.))(٣٩)

الله تعالى لا ضد له ولا مثل. ذلك أن ((من شأن الضد أن ينافي ضده ، ولا يوجد أحدهما إلا بفقدان الآخر وأن يكون له ما هو وضده يتناوبان عليه في الوجود. وأن يكون أحدهما بالإضافة للآخر ضعيفاً)) (٤٠) و ((لو كان له ضد – تعالى عن ذلك – لكان يقتضي أن يكون لهما ما يتعاقبان عليه في الوجود إثارة هذا وإثارة هذا – حتى يأخذ كل واحد منهما حظه إلا الأجزل من حاليهما وجوداً كالأضداد في وجودهما. وكان إذا كان ما يتعاقبان عليه في الوجود ويستندان إليه فيه ، فالمتعاقب والمستند إليه سابق عليهما وبه يتعلق وجودهما في نوبتهما ، وهو يتعالى عن أن يكون فيما هو هو مسبوقاً)) (٤١)

وترى الإسماعيلية أن وجود الموجودات عن الله يتم بطريق الإبداع وهذه النتيجة ضرورية عند القول بنفي الصفات. وعندما قال إخوان الصفا بنظرية الفيض قالوا أيضاً بالإبداع ولم ينفوا عن الله قدرته على الإبداع بل أكدوا على قدرته على الإبداع ويرى الدكتور بدوي أن إخوان الصفا يسخرون من الإسماعيلية حيث يسميهم المسبعة فيقول: ((وبهذه المناسبة كثيراً ما نلاحظ أن إخوان الصفا كثيراً ما يسخرون من الإسماعيلية ، ويسمونهم المسبعه. فيقولون مثلاً: ((وقد توغلت المسبعه في الكشف عن الأشياء السباعية فظهر لهم معها أشياء عجيبة ، فشغفوا بها وأطنبوا في ذكرها ، وأغفلوا ما سوى ذلك من المعدودات)) (٤٢) بينما هم يمدحون الفيثاغوريين لأنهم لم يتشبثوا بعدد معين وإنما ((أعطوا كل ذي حق حقه حتى قالوا: إن الموجودات بحسب طبيعة العدد ، يعنون أن الأشياء الموجودة منها ما هو اثنان اثنان و منها ما هو ثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة ، وخمسة خمسة وهكذا بالغاً ما بلغ)) (٤٣).

بالواقع أن المسبعة هي فرقة منقرضة من فرق الإسماعيلية ذكرها الدكتور بدوي وهي التي وقفت عند الإمام محمد بن إسماعيل الإمام السابع عند الإسماعيلية واعتبرت هذه الفرقة أنه المهدي المنتظر سيعود ليملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً وهذه الفرقة مثلاً جعلت من العدد سبعة أشياء عجيبة كما ذكر الدكتور

بدوي ولكن الإسماعيلية كمذهب تابع الإمامة بعد محمد بن إسماعيل وأن الدكتور بدوي يخطّئ بعض المفكرين الذين ينسبون إخوان الصفا للإسماعيلية زاعماً أنهم من تابعي مذهب آخر ولكنه لم يسمّه وإنهم أقرب للفارابي من الإسماعيلية. ونحن لا نريد أن ننسب إخوان الصفا للإسماعيلية رجماً بالغيب وإنما يجب علينا التدقيق في مذهبهم. والسؤال المطروح: إذا لم يكن إخوان الصفا من الإسماعيلية فلأي مذهب ينتمون ؟ إن من الخطأ الكبير أن لا ينتسب الإخوان وهم أهم حركة فكرية تنظيمية سياسية سرية. نشرت رسائلها بشكل واسع وبشكل يلفت نظر كل المهتمين للعمل السياسي المؤيد للدولة العباسية والمعارض لها ، وباعتبارهم حركة معارضة فرضت فكرها وتنظيمها المعادي للدولة العباسية وكانت نتيجة هذه المعارضة ظهور الدولة الفاطمية التي كانت تبشر بها الرسائل. فهذا الأمر يؤكد لنا مدى انتمائهم للحركة الإسماعيلية. وهذا ما ذكره المؤرخون الإسماعيليون الذين كانوا قريبي عهد بحركة إخوان الصفا وتنظيماتهم ومن اشهر هؤلاء الداعي عماد الدين إدريس الداعي والمؤرخ اليمني المشهور.

أما رأي الإسماعيلية بالإبداع الإلهي فيعتمد على عدة مسلمات أهمها:

أ - **الإبداع سمة من سمات العقل الأول.** فإذا كان الله لا صفة له فلا بد أن تكون صفة الكمال موجودة في أول مبدعاته وهو العقل الأول. والكرماني يسميه الإبداع يقول الكرماني عن الإبداع: ((هو الحق والحقيقة وهو الوجود ، وهو الوجود الأول ، وهو الحدة ، وهو الواحد ، وهو الأزل ، وهو الأزلي ، وهو العقل الأول وهو القدرة وهو القادر الأول ، وهو الحياة وهو الحي الأول. ذات واحدة تلحقها هذه الصفات. يستحق بعضها لذاته وبعضها بإضافته إلى غيره من غير أن تكون هناك كثرة بالذات)). فالكرماني يعطي العقل الأول كل صفة من الكمال والجمال

أ - فالعقل الأول هو ((النهاية والكمال والزينة والجمال بكونه هو أولاً في الوجود وعلة تنتهي إليها الموجودات ولم يكن في الكمال والجمال مثل ذاته ولا شيء أوفق له من ذاته))(٤٥)

ب - والعقل الأول في رأيهم هو المحرك الأول لجميع المتحركات وإنه العلة في وجود ما سواه فهو كما يقول الكرماني ((المحرك الأول الذي لا يتحرك))(٤٦)

جـ - والعقل الأول هو علة أولى: ((علة لوجود ما سواه ، وذلك أن الموجودات هي معلولة لعللها وعللها متقدمة عليها في الرتبة وجوداً وهي غايات لها)) (٤٧)

والعقل الأول عقل عاقل معقول. يقول الكرماني: ((إن المبدع الأول عقل وعاقل ومعقول: فكونه عقلاً ، من جهة كونه محض العقل الموجود عن المتعالي سبحانه. كونه عاقلاً من جهة فعله في ذاته وإحاطته بها وهي عقله إياها. وليس يحتاج في عقله ذاته الذي هو فعله ، إلى شيء هو غيره ، كما نحتاج إليه نحن في إحاطتنا بذاتنا ، معرفةً وعقلاً لها ، إلى أشياء هي غيرنا نستعين بها فيها. بل ذلك العقل: ذاته هي العاقلة لذاتها وكونه معقولاً هو بمصيرذاته معقولةً له ، وليس يحتاج ، في أن يكون معقولاً ، إلى شيء غيره يفعله ، بل ذاته معقولة لذاته. والعاقل منه هو المعقول ، والمعقول منه هو العاقل: ذات واحدة ، مثلما عليه حال عقول دار الطبيعة عند إحاطتها بجوهرها ومعرفتها بذاتها بأنها جوهر حي ضابط للصور المتقدمة عليه في الوجود))(٤٨)

٢ - الإبداع والكلمة:

يستخدم تعبير((الإبداع)) مترادفاً مع ((الكلمة)) وقد كان يظن أنها تعني ((اللوغوس)) أو العقل في الفكر المسيحي واليوناني ولكنها عند الإسماعيلية توازي كلمة ((كن)) فعل الأمر الإلهي الذي يدل على الإبداع وإن كان فلاسفة الإسماعيلية يعتبرون أن الإبداع من ميزة العقل الأول ولكن ما هي أهم خصائص العقل الأول عندهم:

أ - ليس قبل العقل الأول شيء فهو أول الأشياء وهناك رأي أورده الكرماني لأبي يعقوب السجستاني في كتابه ((المحصول)) الذي لم يعثر عليه حتى الآن وإنما أورده الكرماني في كتابه ((الرياض)) فيقول السجستاني: ((ولو جاز توهم شيئية

قبل العقل – والعقل شيئية الأشياء كلها – كان العقل إذاً قبل ذاته. والشيء لا يكون قبل ذاته فإن توهّم شيئية قبل العقل ممتنع)) (٤٩).

٢ - والعقل لا يبيد ولا يفنى: ((كل ما يبيد إنما يدخل الفساد عليه: إما من ذاته وإما من غيره. فالذي يدخل الفساد عليه من ذاته إنما يكون ذلك بالاستحالة ، والذي يدخل الفساد عليه من غيره ، فبالقوة والقهر.)) (٥٠) ويقول السجستاني أيضاً ليبرهن أن العقل وحده وليس مع العقل من موجود غيره ممن له: ((قوة مكافئة لقوته فيستحيل من ذاته إليه ولا يوجد شيء غيره ممن له قوة تقهر العقل ، فيدخل الفساد عليه من قوته. والباري – جل جلاله – تعالى عن أن يقال له قوة ، بل هو الوهاب للخلق القوى الشريفة البهية. وأيضاً فإن الفساد كيفية ما ، والكيفيات إنما تدرك بجوهر العقل.)) (٥١)

٣ - ويتصف العقل بأنه ساكن غير متحرك لأن: ((كل شيء متحرك إنما تظهر حركته من أجل شيء ساكن. ولا يسبق العقل شيء فيتوهم في جوهره حركة بسكون الشيء الذي سبقه. ولما لم يسبق العقل شيء ، كان العقل ساكناً متحركاً)) (٥٢) فالحركة أيضاً تكون لطلب ما: إما لطلب موضع وإما لطلب ما احتاج المتحرك إليه وليس للعقل حاجة إلى شيء يتحرك لطلبه، ولا هو أيضاً بزائل عن موضعه ، فيخرجه زواله إلى طلب موضعه لأن المواضع كلها لجوهرية العقل موضع واحد وميله إلى جميع المواضع بالسواء. ولئن كان ميله إلى جميع المواضع بالسواء ، كان توهم حركته لطلب موضع ما محالاً ممتنعاً (٥٣)

٤ -والصفة الرابعة من صفات العقل أنه تام بالفعل وتام بالقوة أيضاً إذ يشبهه السجستاني بالعدد واحد: ((يشبه واحد من الأعداد ، والواحد عدد تام بالقوة والفعل معا ، لم يكن في عدد آخر لكون جميع الأعداد بعضها من بعض فإنه لا يمكن أن يسبق الواحد عدد ، يكون ذلك العدد سبباً لظهور الواحد كما يكون سبباً لظهور الاثنين ، وكما امتنع أن يسبق الواحد عدد يكون ظهور الواحد منه. امتنع أن يكون العقل من شيء بالقوة حتى ظهر بالعقل. كما امتنع أن يسبق

الواحد عدد يكون فيه الواحد بالقوة. فإذاً ظهور العقل تام بالقوة والفعل معاً.))(٥٤)

٥ - ويوجد العقل مجرداً عن المادة ولا يحتاج إلى الجسد: ((لأنه لو كان للعقل شوب بالجسد، لما أمكن صحيح المزاج وغيره، مشتركين في الإحاطة بالأوائل العقلية، وذلك ينفي عن العقل الشوب بالجسد ويثبته مجرداً بجوهريته وهويته))(٥٥)

٦ - و للعقل خطابان خطاب علوي، وخطاب سفلي. فالخطاب السفلي يتجه نحو الأشياء الجسمانية لتعلق النفس بها ورحمة العقل عليها، فيدلها العقل على حقارة الأشياء الجسمانية وفسادها، وينبهها على أن عالمها الأفضل هو عالمها العلوي الذي هو أشرف من تتعلق به، وما عليها إلا أن تزهد وتنسى هذا العالم وتعود إلى عالمها الحقيقي الذي تتوق إليه:((فتطلب الفوائد العقلية المحضة التي بها خلاصها وفوزها وراحتها)) (٥٦).

أما الخطاب العلوي فهو خطاب العقل للنفس الذي يتصف بالشوق الدائم الذي أفاض عليها وهذه الروحانية تجعلها دائماً مشتاقة متحننة إلى علتها: ((فإذا تصورت الشوق المفاض عليها من جهة العقل نحوها نراها مستبشرة مسرورة ناسية تعلقها بالطبيعة، بل كأنها متجردة مخلية عنها تأثير الطبيعيات. فلا تزال تكتسب من فوائده ما يمكنها حمله وإحاطتها به. فإذا أعجزها صعوبة المسلك، هبطت (منها) كليلة تعبه تصبه من جهة الهبوط، لا من جهة الصعود. وللعقل مع النفس خطاب آخر روحاني وهو إفاضة العجز عليها عن نيل جميع فوائد العقل. فهي – أعني النفس بين شوق وعجز من إفاضة العقل لمخاطبته الروحانية معها. فلا تزال تكتسب بالشوق، وتقف بالعجز عن السلوك إلى غير مقدارها ومرتبتها.)) (٥٧)

هكذا ندخل عالم الإسماعيلية الفلسفي وقد يظن البعض أن الإسماعيلية سلكت سلوك الفلسفة الإسلامية المدرسية التي اعتمدت على شرح الفلسفة اليونانية وحاولت التوفيق بين مدارسها المتناقضة وبين هذه الفلسفة أيضاً وبين

الشريعة فاعتقد دارسوا الفلسفة الإسلامية أن الفلاسفة الإسلاميين بدلاً من أن يستخدموا الفلسفة اليونانية لنصرة الإسلام – وهذا هو الهدف الرئيسي من الفلسفة الإسلامية التوفيقية – فإنهم عملوا عكس ذلك فقد اعتبر البعض أن الفلسفة اليونانية والتي عنوها دائماً بالحكمة كان لها فضل السبق على الإسلام لذا فإن الفرق الكلامية والفلاسفة الإسلاميين أيضاً بدلاً من أن يجعلوا الشريعة حكماً في خلافاتهم جعلوا الحكمة هي الحكم في ذلك فتحول الهدف الذي يرمون إليه من شكل ديني شرعي إلى عكسه....

ولكن الفلاسفة الإسماعيليين تجاوزوا هذا الأمر واصطنعوا لمذهبهم فلسفة شرعية وإن اعتبرت الفلسفة اليونانية أساسها إلا أنها تميزت بالتجددية كما تميزت الشريعة عندهم أيضاً بالتجددية. وقد يخطئ الكثيرون عندما يدرسون فكرة العقل عند الإسماعيلية فيقولون بوجود النفس الأفلاطوني أو الأفلاطوني الحديث وهؤلاء يكتفون بدراسة الفكر الإسماعيلي القديم الذي جاء في رسائل إخوان الصفا وأحياناً يرون أن هذا الفكر يناقض فكرهم بعد قرنين من الزمن فيجدون الرازي والسجستاني والكرماني خطوا خطوات جديدة في فصل النزعة الإسلامية عن النزعة اليونانية وميزوها تمييزاً واضحاً. ولو علمنا أن الإسماعيلية استخدمت الفلسفة استخداماً رمزياً للدلاله على مراتب دعوتهم من ألوهية، إلى نبوة، إلى إمامة، إلى مراتب أخرى لوجدنا أن ذلك الاستخدام كان الأكثر قصداً من بين كل المذاهب الأخرى.ولنتابع فكرهم.

١ـ النفس الكلية (المنبعث الأول)

ويسميها البعض العقل الثاني وهو المبتدع الأول الذي أبدعه العقل الأول وهي من حيث الرمز الديني بمعنى ((القلم)) ويصر الكرماني على فكرة الانبعاث وهذا التعبير بدلاً من الفيض والكرماني يميز بين الإبداع والانبعاث فيقول: ((الانبعاث انفعال ما لا عن قصد أول، وهو وجود يحصل عنه ذات جامعة لأمرين: بأحدهما تكون محيطة، وبالآخر تكون محاطة، فتشرق تلك الذات عند ملاحظتها ذاتها

اغتباطها بها، فيحصل من بين الأمرين خارجاً عنها: أمر يثبت بثبوت الذات)) (٥٨)

وهكذا نجد أن الإسماعيلية استخدمت كلمة الانبعاث بدلاً من الفيض والصدور وقد استخدمها كل من السجستاني والكرماني. وهي تدل على الإبداع والعقل الثاني أو النفس الكلية هي المبدع الأول لأن صفة الإبداع من خصوصيات العقل الأول يقول الكرماني:

((إن الإبداع ، الذي هو المبدع الأول ، لما كان حيًا بذاته وقادراً بذاته وعالماً بذاته وكاملاً وأزلياً وعقلاً وعاقلاً وغير ذلك – على ما بيناه فيما تقدم من كونه نهاية الفضائل وأحاطت ذاته ، لقدرتها ، بذاته فلاحظها وعقلها إحاطة بها ، وصارت ذاته ، التي هي عقل ، عاقلة لذاته التي هي معقولة لذاته التي هي عقل ، ولم يعقه عائق كان: لا من خارجه ولا من ذاته، عما توجبه قدرته التامة فرأى ما أحبه من ذاته في أنه الأول في الوجود ، وأنه لا يتقدمه شيء وانه علة بها يتعلق وجود الموجودات ، وأنه النهاية في السناء والنور والضياء ، والمجد والعلاء والعظمة والكبرياء ، والقدرة والبهاء ، وأنه محض الفعل الحاصل في الوجود بلا واسطة في الوجود بينه وبين المتعالى سبحانه – اغتبط بذاته بما عليه أمرها عند تلك الملاحظة اغتباطاً يفوق كل اغتباط ، وابتهج بأمره ابتهاجاً لا يمكن قياسه إلى الموجود منه في أنفسنا مع نقصها عند أدراك المطلوب والظفر بالمحبوب.)) (٥٩)

والكرماني في قاموسه الفلسفي الذي يمتاز به على الفلاسفة الإسلاميين التقليديين فهو يسمى وجود العقل الأول عن الله إبداعاً ووجود العقل الثاني عن الأول انبعاثاً وهو يحاول أن يخط طريقه الخاص به في الفلسفة الإسلامية ويحاول أن يتحاشى تسمية الفيض التي جاءت على لسان معظم الفلاسفة الإسلاميين المدرسيين ومنهم إخوان الصفا الذين يعتبرهم الكرماني نفسه الرعيل الأول من الفلاسفة الإسماعيليين. والانبعاث عند الكرماني عبارة عن سطوع نور وليس انبثاث نور أي انعكاس نور والمنبعث الأول: ((كامل الاغتباط من جهة السابق عليه في الوجود وهو قائم بالتسبيح والتحليل ، مشتاق ، وله ، حيران ، كالأول مقدس،

ذلك الملك المقرب المعرب عنه في السنة الإلهية بالقلم. وإنما سمي ذلك بالقلم لكونه والأول من جنس واحد.)) (٦٠)

ونحن نؤكد أن الإسماعيلية قد استخدمت الرموز الفلسفية لكي تدلل على مراتبها التنظيمية إن كان على الصعيد الديني أو على الصعيد السياسي. يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: ((ولهذا يقول الإسماعيلية أن الناطق – وهو السابق – لا يلزمه أن يعرف الدعاة والمأذونين، ولا المنصوبين في الجزائر (جمع جزيرة وهي النواحي التي يقسمون إليها مناطق دعوتهم ، فالجزيرة هي منطقة الدعوة الإسماعيلية) ، ولا الأئمة المقدسين ، لكن يلزم معرفة ما سبق عليه في الوجود من الملائكة المقربين الذين بهم يتعلق وجوده.)) (٦١)

ولكن إذا انبعث من العقل الأول ما نسميه العقل الثاني أو النفس الكلية. فما هي طبيعة هذه النفس ؟ وفي هذا المجال يحاول الكرماني أن يضع نفسه حكماً بين عدد من الفلاسفة الإسماعيليين الذين اختلفوا في الحديث عن طبيعة النفس الكلية وأشهر هؤلاء. محمد بن أحمد النسفي في كتابه ((المحصول)) والنسفي اعدم سنة ٣٣١ هـ وفيه يعرض آراء الإسماعيلية الأوائل في أمهات مسائل العقيدة الإسماعيلية. وقد تصدى له الداعي أبو حاتم الرازي (المتوفى ٣٢٢هـ) في كتابه ((الإصلاح)) وانبرى أيضاً الداعي أبو يعقوب السجستاني (المتوفى ٣٦٠ هـ) للرد عليهما في كتابه ((النصرة)). فما كان من الداعي حميد الدين الكرماني إلا أن يوضح آراء الجميع ويعطي رأيه في هذه المسألة الهامة في كتابه الرياض الذي بقي كدليل على فكر جميع ما ذكرناهم حيث فقدت كتبهم التي يذكرها الكرماني. وكتاب الكرماني هذا من أطرف الكتب التي تستعرض تطور الفكر الإسماعيلي وتاريخه ، وبإصرار الكرماني على التجديد في الفكر الإسماعيلي يعطينا دليلاً واضحاً على أن الإسماعيلية كحركة متجددة تدعو إلى تجديد الفكر ومتابعة منطق العلوم تحاول أن تخرج الإسلام من الانغلاق الفكري إلى الانفتاح الفكري على العالم المتجدد دائماً وهذا بالواقع مفهوم الإسماعيلية عن

التجدد والانفتاح ، وهم يعتقدون أن الإسلام المحمدي هو على هذه الدرجة من الانفتاح ويرفض الانغلاق من خلال تاريخ الإسلام المحمدي ومعطياته الجوهرية.

ولنستعرض ما جاء في كتاب الكرماني بشكل مختصر لأهميته بالنسبة للنفس

١ -اختلف صاحب النصرة وصاحب الإصلاح على فكرة ((التمام)) و ((التام)) في نعتهما النفس والعقل الأول فقد قال صاحب الإصلاح وهو الرازي: ((إن النفس تامة في ذاتها وأنها انبعثت من العقل الأول تامة ، وهي انبعاث تام من التمام لأن العقل هو التمام)) ورد عليه صاحب النصرة وهو السجستاني فقال: ((إنه لا يعلم أن التمام أفضل وأكمل من التام ، إذ أن التمام صفة والتام موصوف ، والتمام محمول والتام حامل والموصوف والحامل أوصف وأكمل من الصفة والمحمول ، لأن التام موصوف بالتمام وحامل له والتمام صفة التام وهي محمولة عليه.))

والكرماني يحكم بينهما بقوله: ((إن مراد صاحب ((الإصلاح)) الرازي في قوله ما قال: ((إن النفس تامة لأنها منبعثة من التمام ، لا أن التمام صفة أو لا صفة، أو التام موصوف أو لا موصوف. بل مراده أن التام هو كالعلة التي عنها يكون وجود المعلول. وذلك أنه رأى أن التمام علة التام ومتقدم في الرتبة عليه ، إذ لولا التمام لما وجد التام. بدليل أنه إذا رفع في الوهم التام ارتفع التام بارتفاعه.. وإذا كان قصد صاحب الإصلاح ذلك ، كان قوله: ((أن العقل الأول هو التمام)): حقاً. وإذا كان حقاً كان ما قاله صاحب النصرة (السجستاني) على هذا الوجه تحاملاً على صاحب الإصلاح)) (٦٢)

٢ - ويقول صاحب النصرة:

((إن العقل هو المتوسط الأول والنفس هي المتوسط الثاني ، والمتوسط الأول أقرب إلى العلة من المتوسط الثاني. والقرب والمنزلة للشيء إلى الشيء لا يكون إلا من الكمال والشرف. والبعد لا يكون إلا من النقصان وقلة الشرف)) (٦٣)

ويرد الكرماني على النسفي والسجستاني بقوله: ((إن هذا القول لا يصح معناه في العقول الإبداعية والانبعاثيه الأولى. وذلك أن المتوسط يقتضي طرفين ، ولا يجوز أن يقال أن العقل الأول متوسط ، إذ ليس ما منه وجوده في مثل حاله فيكون له طرفاً كما كان عنه حدوثه له طرفاً ولكونه في مثل حاله في الوجود. وكيف يجوز أن يتوهم الواحد ـ الذي هو أول الآحاد ـ أنه متوسط،وليس شيء يتقدم عليه من نوع وجوده فيكون هو متوسطاً بينه وبين الاثنين حتى يجوز أن يتوهم العقل الأول متوسطاً وإن هذا إلا محال لكون وجوده وجوداً أولاً.وما يكون وجوده وجوداً أولاً لا يطلق عليه القول بأنه متوسط بل المتوسط إنما يستحق أن يكون متوسطاً بأن يتقدم عليه شيء من نوع وجوده فتكون بينهما مناسبه ويتأخر عنه شيء أيضاً ليناسبه من بعض الوجوه فيكون هو يناسب ذلك من وجه ، ويناسب هذا من وجه، وهما له طرفان وهو متوسط بينهما)) (٦٤)

٣ - يرى السجستاني أن النفس إذا ما قيست بالفعل تبقى ناقصة عنه إن: ((الحكماء جعلوا العقل بمنزلة الروح للنفس ، وجعلوا النفس بمثابة الجسد للعقل ، وإنما فعلوا ذلك لما علموا من نقصان النفس وكمال العقل ، فشبهوا النفس بالشيء الناقص وشبهوا العقل بالشيء الكامل)) (٦٥) ولكن الرازي يرى أن ((الناقص هو فعل النفس لا ذات النفس)) ويرد عليه السجستاني بقوله: إن ((هذا القول متناقض ، لأن الفعل إذا كان ناقصاً فلا يخلوا ذلك أن يكون: إما من نقصان ذات الفاعل ، أو من نقصان المادة التي منها فعل الفاعل ، أو من نقصان كليهما. فإن كان نقصان الفعل من نقصان ذات الفاعل ، فقد قال بنقصان النفس ، لأنها هي الفاعلة. وإن كان ذلك من نقصان المادة ، فقد أثبت مادة أزلية ، وهذا خروج من مذهب الديانة وميل إلى مذهب أبو زكريا الرازي)) (٦٦) ومن قال بقدم الهيولى. وقد توهمت على صاحب هذا الكتاب (الإصلاح) أنه قد مال إلى ذلك ، لأنه جعل الزمان أزلياً مع العقل ، وهو نص مذهبه. وإن كان نقصان الفعل من نقصان كليهما ، فقد قال بالقولين جميعاً وقال بنقصان النفس إذ هي فاعلة وقال بأزلية الهيولى.)) (٦٧)

وهنا نجد أن الكرماني ينبه على ضرورة عدم الوقوع بالقول بأزلية المادة وبأزلية النفس لأن العقل هو الأزلي. أما النفس فهي إما زائلة بالعقل وإما زائلة بالمادة. وهو يعرض هذا الرأي في كتابه راحة العقل. فقوى النفس كلها زائلة ما عدا القوة العليا للنفس وهي القوة العقلية التي هي من أصل أزلي فلا بد أن تكون أزلية.

٤ - ويرد السجستاني على حجة الرازي بقوله: ((فأما اعتلاله (أي الرازي) بأن النفس إنما صارت تامة لأنها انبعثت من العقل الأول – وهو تمام – ولا يجوز أن يكون المنبعث من التمام إلا تاماً ، فليس هذا بحق لأنه لم يجب أن تكون النفس تامة لأنها منبعثة من العقل التام.ولو كان ذلك واجباً ، كان المنبعث من النفس أيضاً تاماً ، وهو الهيولى والصورة ، والمنبعث من الهيولى والصورة تاماً أيضاً ، إلى أن يبلغ إلى الأشخاص المفردة الغير متجزئة ، فتصير تامة. ويحصل من هذا القول أن جميع العالم تام لا نقصان فيه ،ولا في شيء منه.)) ويرد الكرماني على هذه الحجة بقوله: ((وقد بينا فيما تقدم ما نحاه صاحب الإصلاح في قوله إن النفس تامة وقول صاحب النصرة في هذا الفصل ليس بمستقصى ، وذلك أن الهيولى ليست بمنبعثة من النفس ولا الأشخاص كما زعم هي غير متجزئة ، فالأشخاص كلها متجزئة إلى أبعاضها ،والهيولى منبعثة مع النفس مما يتقدم في الوجود عليها لامنها ،بدليل أن النفس التي هي التالي ليس وجودها وجوداً أولاً ، فلا يوجد معها مثل من نوع وجودها ولا يعلوها في الرتبة غيرها مثل الأول الذي هو العقل الأول ، بل وجودها وجود ثانٍ ، وما يكون وجوده وجوداً ثانياً ، فلا يكون وجوده إلا ومعه وجود من نوع وجوده ما يكون هو وإياه مشتركين في النوعية ، وذلك أن الذي وجدت عنه هذه النفس التي هي الثاني وهو الشيء الأول الذي لا يتقدمه من نوع وجوده شيء ، وهو واحد في وجوده إنما كان لأجل سبحانية الله تعالى الذي أوجده من النسب والإضافات والكثرة جميع ما يوصف به الشيء على أقسامه التي وجدوها أعني النسب والإضافات في الأسباب الفاعلة علة ، لأن يكون ما يوجد عنها أكثر من واحد ، إذ أن وجود الكثرة في المعلومات بحسب ما عليه عللها وأسبابها الموجودة لها من النسب.)) (٦٨)

٥ - ويقدم السجستاني دليلاً آخر على: ((نقصان النفس وكمال العقل. أن كثيراً من الأنفس الناطقة تخضع للطبيعة وتنقاد لها وإلى ما تأمرها به ، وتميل إلى شهواتها ولذاتها ، وتنسى عالمها ونورها وبهاءها ، وتستحسن عالم الطبيعة ورسومها وآثارها ، ولا تذكر شيئاً من بهاء عالمها ولذاتها النورانية ، لنقصانها.)) (٦٩) ويوضح الكرماني أن هذا الأمر يصح على النفس الحسية. والأنفس الحسية ليست منبعثة من العقل الأول الذي يتحدث عنه الرازي ويرى الكرماني أنه يستحيل ورود هذه الأنفس من عالم العقل.

حرصنا أن نذكر هذه الدلائل الخمسة التي يوضح فيها الكرماني مسألة انبعاث النفس عن العقل الأول ويناقش سابقيه من الدعاة عن طبيعة هذه النفس ومدى علاقتها بالتام ، والكامل الذي هو العقل الأول وما تبديه النفس من نقص في مقارنتها مع العقل الذي هو الموجود الكامل والتام الذي انبعث عن الباري سبحانه والذي خوله الباري القدرة على الإبداع. وهكذا نجد براعة الكرماني في التحليل وإدارته للنقاش وكأننا في ندوة فكرية يناقش فيها أصحابها موضوعاً هاماً من مواضيع الفكر الفلسفي الذي كان له أثر كبير على مجرى الفكر الديني الإسماعيلي. ولنتابع مع الكرماني ومع الفلاسفة والدعاة الإسماعيليين مواضيع فكرهم لنطلع على مدى الثقافة العالية التي كانوا يتحلون بها ويتميزون عن غيرهم في عرض هذا الفكر.

٢ - الهيولى(المنبعث الثاني)

وهي المسماة في الفكر الإسماعيلي (اللوح)

كان أفلوطين يعتقد أن النفس الكلية وحدها فاضت عن العقل الأول لأن عملية الفيض عند أفلوطين كانت متسلسلة في العقول فلا يصدر عن العقل الواحد إلا عقل واحد اقل رتبة بينما يختلف الكرماني عن أفلوطين بقوله أن العقل الأول ينبعث عنه موجودان اثنان الأول ما شرحناه وهو النفس الكلية وأما الثاني فهو الهيولى والتي سنرى ما يرى فيها الكرماني. ويختلف رأي الكرماني عن أرسطو في

نظرته للهيولى لأن الكرماني كما قلنا استخدم الفلسفة استخداماً إسلامياً ينسجم مع المراتب التي أبدعها الله سبحانه ، وهذه المراتب عرفها الكرماني والفكر الإسماعيلي بشكل عام موافقة لمراتب الدعوة الإسماعيلية فالهيولى تمثل اللوح في السنن الإلهية فالهيولى هي مادة العقول عند الكرماني وهي أصل للوجود كله: السموات والكواكب والطبائع. وهي مقترنة دائماً بالصورة فإن((وجودها والصورة معاً))(٧٠) والهيولى: ((شيء ما ، يمكن أن يقبل الصور ، فيكون بما قبله من الصور موجوداً للحس ، وإن وجودها من الأول ضروري ، وأنها هي المعرب عنها باللوح الذي أودع كل الصور وإنها بكونها قائمة بالقوة لا بالفعل لا تشبه المبدع الأول ، ولا المنبعث الأول وأنها تجري من تلك العقول الخارجة المنبعثة مجرى المواد اللواتي فيها يعمل الصناع ، وإنها لا وجود لها خارج النفس وجوداً مجرداً عن الصورة ، بل وجودها كذلك في الذهن فقط ولا تدرك خارج النفس إلا مشغولة بالصور وإن منزلتها من الموجودات منزلة الثلاثة من الأعداد ، بكونها ثالثاً في الوجود ، وإن كان غير واقع عليه العدد بالقول ، موجوداً بوجود الواحد والاثنين))(٧١)

والكرماني يعلق على السجستاني في رأيه بالهيولى في كتابه ((النصرة)) حيث يرى السجستاني أن الهيولى ظلمانية: ((وإنما وقعت الهيولى ظلمانية لبعدها عن العلة الأولى من أجل تولدها من النفس)) (٧٢).

حيث يرى السجستاني أن للنفس طرفين: أحدهما نحو العقل الأول وهو الطرف النوراني الشريف والثاني نحو الطبيعة، وهو في أفقها ((وهو الذي فيه بعض الظلمة))(٧٣).

ويرى الكرماني أن الهيولى ليست: ((سابقة في وجودها على الصورة، ولا الصورة سابقة في وجودها على الهيولى، بل هي ذات واحدة، هي في ذاتها جزءان بهما ذات الجسم جسم على كون الصورة أشرف من المادة لتعلق الفعل بها وعلى كون كل منها -أعني الهيولى والصورة- في ذاته غير جسم، فلا الهيولى بمجراها

جسم ولا الصورة بمجراها جسم أيضاً ، لكنهما باعتقاد كل منهما في الوجود بالآخر على أمر ينافي ذاتيهما إذ كانتا في حالهما الأولى لا كما في حالهما الثانية عند البحث))(٧٤)

نجد من خلال هذه الدراسة أن الكرماني في فكره يختلف عن كل من سبقه من الفلاسفة الإسلاميين والذين عرفوا بالتوفيقيين ، فهو يتصف بجرأته الفكرية على الاستخدام السليم للفلسفة اليونانية وتسخيرها بشكل جدي وواضح لشرح المفاهيم الدينية التي جاء بها الشرع الإسلامي ولاستخدامه الرموز المعبرة عن مراتب الوجود الذي لم يستطع أحد من الفلاسفة قبله أن يوحد فعلاً الفلسفة بالشريعة وأن يقرن الرموز الفلسفية بالرموز الشرعية والتي يعتبرها مراتب من مراتب الدعوة.

والسؤال الذي يطرحه الكرماني: ما هي العلاقة بين الأنفس الناطقة الإنسانية وبين النفس الكلية ؟ وهذا الأمر مطروح للنقاش في ندوة الكرماني الفكرية بينه وبين السجستاني والرازي والنسفي. ويتساءل الجميع: هل النفس الإنسانية جزء من النفس الكلية أو آثار منها ؟.

يرى الرازي أن النفس الإنسانية: ((آثار من الجوهر الأول لا أجزاء منه ، اتحادنا هو بالآثار التي من الجوهر الأول لا بأجزائه ، وإن اتحاد الأول لا بأجزائه ، لأن اتحاد الأول بذات الكلمة. والأجزاء التي هي فينا ، وإن كانت آثاراً من الأول فليست بأجزاء منه ، ولا هي متحدة به ، بل هي متحدة بآثاره)) ولكن السجستاني يرى غير ذلك في العلاقة بين الأنفس الإنسانية والنفس الكلية فيقول بمجال الرد على الرازي: ((وذلك أنه قال إن الأجزاء التي فينا هي آثار من الجوهر الأول ، فكيف تكون الأجزاء آثاراً ، وإنما هي جواهر قائمة بذاتها ، والآثار ، ليست لها قوام بذواتها))

وهنا الكرماني يقف موقفاً مؤيداً للسجستاني في قوله إن الأنفس جواهر قائمة بذواتها، فرأي السجستاني أن الأنفس الناطقة التي فينا هي عبارة عن أجزاء وجواهر من النفس الكلية وليست آثاراً منها ، وهي ((لا تزال تكتسب من نور

العالم الأعلى الشريف ، وتزداد به شرفاً في ذاتها من غير تغيير يقع في ذاتها)) (٧٥) ويرى أيضاً أن ((العقل مبدع بالكلمة ، والنفس صورة العقل ، والطبيعة متولدة من النفس ، والأنفس الناطقة أجزاء من النفس الكلية)) (٧٦)

والكرماني يصحح لكل من الرازي والسجستاني فيحكم على المسألة بما يلي: ((إن العقل ليس إلا ذات الكلمة ، والكلمة ليست إلا ذات العقل.)) (٧٧) والنتيجة التي يصل إليها كل من الكرماني و والسجستاني والرازي والنسفي هي أن الإنسانية ثمرة العالم يقول الرازي: أن ((البشر هم ثمرة هذا العالم بأسره ، ومن أجله كون هذا العالم كله من أصوله وأسسه التي أولها الهيولى ، وهي أس الأفراد المتولدة منها بالحركة والسكون ، ثم الأفراد التي هي أس المركبات ، ثم المركبات التي هي أس المتولدات لهذا العالم كلها ، وأس الطبائع التي منها تركبت صورة البشر المتهيئة لقبول الأنفس الثلاث وهي:

((النامية ، والحسية ، والناطقة.)) ويخالفه السجستاني بهذا الرأي فيقول أن هذا الرأي يوافق رأي الدهرية: ((الذين لم يقروا للنفس بقاءً بعد مفارقة الأجسام ، لأنه لو كان البشر ثمرة هذا العالم لكان هذا العالم يمسكه (أي البشر) ولا يدعه أن ينتقل إلى عالم آخر.)) ويستدرك السجستاني ذلك فيقول: ((أن البشر ثمرة العالم الشريف النوراني. فمن أجل ذلك جاء الأنبياء عليهم السلام بإنذارهم ليتزودوا (أي البشر) من دار الفناء إلى دار البقاء. ومن الدنيا على دار المعاد ، لأنهم علموا أن الدنيا ليست بدار ولا هم أيضاً ثمرة هذا العالم.)) (٧٨)

وهنا الكرماني يصدق الاثنين معاً: ((فالوجه الذي به هما صادقان أن كلاً منهما قد قال في البشر ما هو له (أي البشر). والوجه الذي به هما غير صادقين ففيهما ما هو له من كونه(أي البشر) ثمرة العالمين جميعاً. وذلك أن البشر منبعث من بيت العالمين. وله من هذا العالم الكمال الأول ، ومن ذلك العالم الكمال الثاني. فنهاية العالم الطبيعي أن يعطي موجوداته الكمال الأول الذي هو إخراج الصورة الجسدانية بواسطة الأجساد الدائرة والكواكب النيرة والأسباب القريبة

على الهيئة التي بها يقبل ما له.. ونهاية ذلك العالم أن يعطي ما قبل من موجودات عالم الطبيعة الكمال الثاني ، وهو الإفاضة على الصورة الروحانية – التي هي الشيء المتهيئ الطبيعي – ما به تتجوهر وتبقى: من معرفة توحيد الله تعالى بواسطة الحدود كلهم ، سلام الله عليهم. يصحح ما قلناه في ذلك قول مولانا أمير المؤمنين المعز لدين الله معد بن إسماعيل – صلوات الله عليه – في كتاب تأويل الشريعة ((إن الإنسان هو غرض الثاني ونهاية فعل الطبيعة.)) (٧٩)

ونلاحظ في الفكر الإسماعيلي دائماً العودة إلى الإمام والتمثل بأقواله لاعتقادهم أن الإمام يحمل علوم عصره وتوجيهه نحو العلم سبب نجاح هذه الفرقة فالكرماني يتمثل قول المعز لدين الله الفاطمي لتأكيد رأيه في أن الإنسان هو الغاية التي وجدت من أجلها الطبيعة فهو نهاية فعلها وغاية وجودها. والكرماني في إدارته الندوة الفكرية السجالية في كتب كل من السجستاني والرازي والنسفي نجده لا يثير خلافاً وإنما يصحح فكرة كان أحدهم وضعها على أنها نهاية الحقيقة ومحصلة أفكار وقواعد كثيرة لا بد من عرضها للوصول إلى أفضل صيغة تقربهم من الحقيقة. ومن خلال متابعتنا لهذا الفكر نكتشف مدى الثقافة العالية التي توضعت عند هؤلاء الفلاسفة الكبار

٣ - الزمان الدوري

الحدود (الدنيا والعليا)

في العالم العلوي ماهيات عالية ليست في جسم ويقابلها في العالم السفلي ماهيات دنيا أو سفلية يسميها الفلاسفة الإسماعيليون حدوداً. فعندما يوجد عن العقل الأول اثنان واحدهما أشرف من الآخر. وهما النفس الكلية أو القلم والهيولى أي اللوح ويسمى الأول العقل الثاني القائم بالفعل ويسمى الثاني العقل القائم بالقوة.

تقع ازدواجية في المعايير القيمية وهذا ما لا تقره الإسماعيلية وهم لا يخرجون عن فكرة العقول الفلكية وهي العقول العشرة بالتواتر من العقل الأول وحتى العقل العاشر: ((فالعقل الأول مركز لعالم العقول إلى العقل الفعال. والعقل الفعال

عاقل للكل، وهو مركز لعالم الجسم من الأجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون والفساد. وعالم الجسم جامع لفيض العقول ، وهو مركز لوجود الأنفس الطاهرة التي هي أنفس النطقاء إلى القائم ، والقائم – صلوات الله عليه – جامع للكل الذي انتهى إليه ما سرى من بركة الإبداع على مثل ذلك فتكون ثماني دوائر ، كل دائرة مقابلة للأخرى عالم برأسها ، ودائرة واحدة مركزها العقل الأول الذي هو عالم للإبداع ومحيطها القائم على ما صورناه ، ودائرة مركزها الواحد من الأعداد ومحيطها الألف ليوقف من جملتها على المراد ويتصور كيفية التقابل والتوازن والتطابق والتشاكل في الموجودات.)) (٧٤) ويرى الكرماني أن كل حد موجود في الحدود العليا يناظره حد موجود في الحدود الدنيا وشبيه في ترتيب الأجسام العلوية والموجود من العقول العلوية في عالم الإبداع مثل الموجود من الحدود في عالم الدين لم يغادر منه شيئاً. (٧٥) وقد وضع الكرماني جدولاً مقارناً للحدود العليا وما يقابلها من الحدود الدنيا وتمثل المراتب التنظيمية في الدعوة الإسماعيلية والتي عرفت حدودها التنظيمية منذ دور الستر إلى الأدوار التي انكشفت فيها الدعوة وأصبح طابعها علنياً جهرياً.

ولنقارن في هذا الجدول التالي هذه الحدود:

الحدود العليا	الحدود السفلية	
١ - الموجود الأول: الفلك الأعلى هو المبدع الأول	١ - الموجود الأول هو الناطق	رتبة التنزيل
٢ - الموجود الثاني: الفلك الثاني هو المنبعث الأول	٢ - الثاني هو الأساس	رتبة التأويل
٣ - الموجود الثالث:	٣ - الثالث هو الإمام	رتبة الأمر
	٤ - الباب	رتبة فصل الخطاب (الذي هو الملك)
		رتبة الحكم فيما

الفلك الثالث (زحل)	٥ - الحجة	كان حقاً وباطلاً
٤ - الموجود الرابع: الفلك الرابع (المشتري)	٦ - داعي البلاغ	رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد
٥ - الموجود الخامس: الفلك الخامس (المريخ)	٧ - الداعي المطلق	رتبة تعريف الحدود العلوية والعباد الباطنية
٦ - الموجود السادس: الفلك السادس (الشمس	٨ - الداعي المحدد	رتبة تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة
٧ - الموجود السابع: الفلك السابع (الزهرة)	٩ - المأذون المطلق	رتبة أخذ العهد والميثاق
٨ - الموجود الثامن: الفلك الثامن (عطارد)	١٠ - المأذون المحدد الذي هو المكاسر	رتبة جذب الأنفس المستجية
٩ - الموجود التاسع الفلك التاسع (القمر)		
١٠ - الموجود العاشر: ما دون الفلك من الطبائع		

ولكن ما هي القيمة التي يقدرها الكرماني لهذه العقول في الحدود الدنيا والحدود العليا ونحن نلاحظ الانعكاس الذي يفرضه الكرماني من الحدود العليا إلى الحدود الدنيا وتقدير ذلك على التنظيم التسلسلي والهرمي الذي كانت عليه الدعوة ، وكما يقارن الكرماني بين النظام السماوي العالي وبين النظام الطبيعي

الرتبي في الأرض أو في عالم الإنسان فإنه يفترض نظاماً ترتيبياً دقيقاً تقوم عليه الدعوة ، وكان هذا سراً أساسياً من أسرار نجاحها. على الصعيد الفكري وعلى الصعيد الجماهيري مع اعتبار أن الدعوة بقيت تعتبر نفسها دعوة للخاصة وليست دعوة للعامة ، وهي بدورها لا تنكر أو تتنكر للعامة ، فالعامة التي تمثل الشريعة العامة لابد من المرور بها للعبور إلى الخاصة ، يقول الكرماني: ((الأنوار السارية في العالم تعطي الأنفس في بدء وجودها ما به تعرف الخير والشر ، وبه تميل إلى الجميل وتؤثره.. وترهب القبيح وتكرهه.. وهي – أعني العقول في دار الإبداع – هي التي تهذب الأنفس في عالم الجسم وتصلها إذا تهذبت ذواتها من أمارات الطبيعة ، وتكسبها الكمال والبهاء والهيبة والعلاء وتستخلصها ، وتشفق عليها شفقة الوالد على ولده ، ولذلك قال عيسى بن مريم ، عليه صلوات الله: ((أنا ابن من في السماء))(٧٦)

ويوضح الكرماني معاني الحدود الجسمانية فيقول: ((إذا فعل في أعلى الأنفس رتبة في تهذيبها ، فألف وأسس العبادة الظاهرة التي بها تتقدم الأنفس فهو: ناطق ، (وهو) الذي سمته السنة الإلهية: رسولاً. وإذا قنن العبادة الباطنية التي بها تتصور النفوس فهو: أساس ، وهو الذي سمته السنة الإلهية شاهداً. وإذا أمر وساس السياسة التي بها تنقاد الأنفس للاستفادة فهو: إمام ، وهو الذي سمته السنة الإلهية: مبشراً. وإذا فصل الخطاب فهو: باب ، وهو الذي سمته السنة الإلهية: نذيراً. وإذا حكم وأول فهو: حجة ، وهو الذي سمته السنة الإلهية: داعياً وإذا تكلم بالحجة والبرهان والبيان فهو داعٍ ، وهو الذي سمته السنة الإلهية: سراجاً ، وعلى ذلك إلى العاشر)) (٧٧)

٤ -الطبيعة والأفلاك

رأى الكرماني كما ذكرنا من قبل أن الهيولى التي انبعثت من العقل الأول وهي المنبعث الثاني الذي منه تتكون الطبيعة والتي تتصف بصفتي المادة والصورة والموجودتين معاً دون أن يكون لأحدهما سبق على الأخر نجد الكرماني يقول: ((في ماهية الطبيعة ، وأنها بذاتها في عالم الجسم من جهة جوهرها شيء واحد

ومن جهة أفعالها في موادها أشياء كثيرة)) (٧٨) فيرى الكرماني أن الطبيعة من حيث هي فاعلة طبيعية واحدة ومن حيث أن فعلها في مواد مختلفة فهي كثيرة: ((وذلك كالنفس في العالم الصغير: التي هي واحدة بذاتها ،وباختلاف المواد المختلفة التي فيها تعمل: كثيرة بأفعالها)) (٧٩)

ويرى الكرماني أن للطبيعة نهايتين: نهاية أولى محيطة بما هي علة لها ، ونهاية ثانية محاطة بما هي معلولة لها. والشمس هي مركز الطبيعة. والإنسان هو نهاية ثانية للطبيعة. وكمال الطبيعة واحتواؤها على الفضائل إنما هما بالإنسان. والكرماني يؤول تعريف أرسطو للطبيعة بأنها ((مبدأ حركة وسكون الشيء الذي هي فيه بالذات)) فيقول في تأويله ذلك: ((ذات هذا المحرك هي الحياة السارية عن عالم الربوبية المعرب عنها (أو عنه) بالصورة التي وجدها بالانبعاث من عالم الإبداع مع الهيولى ، على النسبة الموجبة وجودها على ذلك بأن تكون إحداهما فاعلة والأخرى مفعولة فيها على النظام الموجود عليه حال الموجود الأول الذي هو الإبداع ،على ما عليه طبيعة النسبة بكونها مفعولاً ،وذاته لا كذات العقول في التجرد من المواد صوراً محضة ،بل هي من شيئين بهما وجوده: أحدهما: الهيولى ، والآخر الصورة ،سماهما عالم الدين: الكرسي والعرش)) (٨٠)

والكرماني يعود في النظام الفلكي للفكرة السائدة عند الفلاسفة الإسلاميين المدرسيين الذين أخذوا فكرة النظام الطبيعي بشكل عام عن أرسطو والنظام الفلكي بشكل خاص فيرى أن الأفلاك عبارة عن أجسام شريفة لأنها من سبحات العالم العلوي ونظامه الرتبي الذي ينسجم مع الفكر التنظيمي للدعوة فيقول في ذلك: ((فالأفلاك أجسام شريفة وأشرفها الفلك الأعلى ، وهو أبسطها جسماً ، ولا يجوز أن يلحقها الاستحالة.)) (٨١) فالفساد في نظره يلحق الأجسام والأشياء القائمة في القوة عند حركتها نحو كمال أفضل أو أشرف. ((فالأجسام العالية أشرف الأجسام ، وأبسطها ومحال فسادها واستحالتها ، ثم لا يجوز أن تقبل صورة غير الصورة التي لها ، لكونها في الكمال على أمر لا تحتاج معه إلى زيادة. ذلك أن قبول الصورة لا يكون إلا للمادة ، والذي يجري من ذلك الموجودات

مجرى المواد قد شغلته الصورة فشاعت فيه ، فانتهى به إلى حد لا قبول له بعدها))(٨٢)

ولكن لماذا شغل الكرماني نفسه في عالم الفلك وفي ترتيب النظام الفلكي ؟ إن هذا الأمر ضروري لدى الكرماني لأنه يريد أن يعكسه على الواقع الديني وأن يربط الطبيعة بالدين وبمراتبه فلمعرفة الطبيعة لابد من العودة إلى الدين وإلى ((أولياء الله الذين هم آل محمد (ص) الذي هو الذكر، وإلى الشرائع النبوية، والسنة الوضعية التي هي ميزان أهل الديانة التابعين لها في معرفة ما يراد معرفته))(٨٣)

- ((وكون الناطق متحركاً من محرك هو داخله يوجب أن للفلك الأعلى محركاً ومحركه داخله ، وكون بقاء الناطق الذي هو داخله باتصاله بما هو خارجه الذي هو الهواء ، واستمداده منه بالنفس ، يوجب أن بقاء محرك الفلك الذي هو داخله باتصاله بما هو خارج عنه الذي هو دار الإبداع واستمداده منها الفيض. وكون وجه الناطق من الإفادة إلى وصيه الذي هو مغرب علمه يوجب أن حركة الفلك الأعلى إلى المغرب وكون الدعوة الظاهرة خاليه عن بيان مراتب الحدود العلوية و السفلية يوجب أن الفلك الأعلى ليس فيه كواكب، وكون الأساس الذي هو دون الناطق في الاستفادة متوجهاً إلى الناطق الذي هو مشرق علمه يوجب أن حركة الفلك الثاني الذي هو دون الفلك الأعلى إلى المشرق، وكون دعوة الأساس جامعة لبيان مراتب الحدود كلها الثانية))

- وكون الناطق جامعاً لجميع صور الموجودات العقلية السابقة في الوجود عليه يوجب أن يكون الفلك جامعاً لجميع الصور الطبيعة التي يتعلق به وجودها.

- وكون ما حواه الناطق بكليته متقسماً بين أثني عشر أصحاب له - يوجب أن الفلك بما يجمعه من الصور مقسوم باثنتي عشرة قسمة.

- وكون بعض الحدود الذين هم الأصحاب صادقي اللهجة، وبعضهم كاذبين يوجب أن من البروج، التي هي أقسام الفلك ما هو صادق ومنها ما هو كاذب.

ـ وكون بعض الحدود أبالسة ذئاباً – يضلون من اقتبس علم الدين منهم يهلكونه وبعضهم ملائكة يهدون المستهدين ويخلصونهم من الضلال بالتعليم – يوجب أن في الفلك درجات هي آثار مظلمات من يولد بها يكون شقياً، ودرجات نيرة مضيئة سعيدة من يولد بها يكون سعيداً.

ـ وكون الحدود في الأدوار الكبار سبعة، يوجب أن الأفلاك دون الفلكين الأول و الثاني سبعة، وكون ثمة ستة في كل دور صغير، يوجب أن لكل فلك من الأفلاك السبعة

ـ وكون الدعوة قائمة أبداً بالناطق و الأساس و الإمام و الحجة وبولايتهم وإيقاعهم في دين الله توجد المواليد الدينية – يوجب أن يكون في الأفلاك أربعة مواضع قائمة، بها يكون وجود المواليد في دار الطبيعة. وكون الأساس أشرف من الإمام و الحجة . يوجب أن يكون موضعين من الأربعة أشرف.

ـ وكون مقام الناطق في عالم الدين محفوظ من الأيمان، لا تبطل دعوته ولا تنعكس – يوجب أن الشمس لا رجوع لها ولا تنعكس في سيرها وكون مقام الأساس محفوظاً بالحجة لا تبطل دعوته ولا تنعكس – يوجب أن القمر لا رجوع له ولا يبطل سيره بالانعكاس فيه.

• وكون الناطق والأساس والإمام والأساس والحدود دونهم وأفلاك ونجوم نفسانية بها توجد المواليد الروحانية في عالم الدين – يوجب أن الأجسام العالية هي الأفلاك وأن ثم نجوماً جسمانية بها توجد المواليد الطبيعية في عالم الجسم.

• وكون ما جاء به النبي (ص) وآله من الكتاب والشريعة ومراسم العبادة بالعمل كالجسم من عالم الدين والقائمين فيه من الحدود كالنفس منه ، وفعل كل من الشريعة والحدود القائمين بها في الأنفس المتعلمة كمالاً لها بالشرائع ورسمها بإكسابها لها الفضائل الخلقية التي تتعلق بتقويم النفس ، والحدود القائمة بها بإكسابها إياها الصور العلمية التي تتعلق بتصوير النفس واستتمام أمر عالم الدين بذلك – يوجب أن الأجسام العالية بصورها الفاعلة تعطي كلاً من المواليد ما

به يتم وجود الأجسام بإعطائها إياها ذاتاً بها يتعلق الكمال الأول والصور الفاعلة بها بإعطائها إياها نفساً بها يتعلق كمالها الثاني في الوجود الأول وبجميعها ثم عالم الطبيعة.

• وكون الناطقين في عالم الدين ثلاثة: منهم أوائل مثل آدم الذي هو أول من وضع الشريعة ، ومثل نوح الذي هو أول أولي العزم ومثل إبراهيم الذي هو أول في كمال الدين.

وثلاثة منهم روادف يقوم كل واحد منهم بإزاء واحد منهم يجدد شريعته ويظهر قوته ويبسط في الأنفس قدرته –يوجب أن الكواكب ثلاثة علوية ، وثلاثة سفلية يقوم كل منها بإزاء واحد منها في قبول قوته وفعله وبسطه في عالم الطبيعة.

• وكون الثلاثة التي هي روادف تمامية لأمر الثلاثة التي هي أوائل لما قام ، أعني الأوائل ، فعل ولا حصل عنها في عالم الدين مواليد روحانية – يوجب أن الكواكب الثلاثة التي قامت بإزاء الكواكب الثلاثة العلوية لولاها لما وجد عنها مواليد في الطبيعة.

• وكون مقامات الحدود محفوظة في عالم الدين والنفس لا تزول ولا تبطل – يوجب أن الأفلاك والكواكب كلها محفوظة من التغير. (٨٥)

وهكذا يعكس الكرماني عالم الأفلاك على عالم الدين ويربطهما معاً وبذلك ينفرد الكرماني بمذهب خاص به يتميز عن بقية المذاهب الغنوصية والباطنية التي اتخذت من التأويل أساساً لتوكيد عقائدها ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في مثل ذلك: ((ومن هذا الاقتباس الطويل يبين لنا كيف أن الكرماني –هو أكبر عقلية فلسفية بين أعلام الإسماعيلية قد أوغل في التأويل حتى جعل عالم الأفلاك صورة لعالم الدين ، لا العكس كما هي الحال في المذاهب الغنوصية والباطنية المختلفة. ونحن نراه في سائر فصول كتابه ((راحة العقل)) الذي يعد حتى الآن فيما نعرف من كتب الإسماعيلية ، أعظم كتبهم من الناحية الفلسفية – يفسر عالم الإبداع بعالم الدين، دون أن يجعل عالم الدين

الأصل في عالم الإبداع. ولعل السبب في أنه في هذا الفصل قد قلب الأمر، هو أن عالم الأفلاك ليس كعالم الإبداع مرتبة، بل هو، بسبب درجته من المبدع الأول في مرتبة أقل من مرتبة عالم الدين، فكان من اليسير عليه بعد ذلك أن يجعل عالم الدين أصلاً لعالم الأفلاك، على أساس القاعدة العامة عند الإسماعيلية والإشرافيين، وهي أن الأشرف أصل للأقل شرفا.)) (٨٦)

٥ـ النفس الناطقة

ما هو مفهوم النفس الناطقة عند الإسماعيلية ؟ يعبر الكرماني عن مفهوم النفس الناطقة بما يلي: ((كون النفس فاعلة ما يقتضيه كمالها، عاملة بأحكام الملة (٨٧) وسننها، وأنها قد استغنت وارتقت منزلتها في الاكتساب من الأمور الحية، وصار ـ بدل ما كانت لها من الاكتساب من جهة المحسوسات ـ ما تتصوره من جهة المعقولات)) (٨٨) وهذا المفهوم للنفس الناطقة يختلف عن مفهوم النفس الناطقة عند أرسطو والفلاسفة الإسلاميين حيث يراها أرسطو أنها القوة التي تدرك الأمور العقلية المجردة.

ويرى الكرماني أن النفس الناطقة جوهر وأن ((كونها جوهراً هو من وجهين اثنين أحدهما من قبيل الجاري منه مجرى الحامل، والآخر من قبيل ما يجري منه مجرى المحمول.فأما من جهة ما يجري منه مجرى المحمول فمعلوم أن ما كان موجوداً فإن وجوده لأمر أوجبته الحكمة ، وإلا كان باطلاً وجوده. ثم معلوم أنه موجود لنفس البشر من المعارف ، باكتسابها، ما لا تحتاج إليه في حفظ جسمها وطلب المصالح: مثل الإحاطة بالفلك والمعلولات والعلم بكيفية الجواهر والأعراض وغير ذلك. فيثبت كون ما كان موجوداً هو لأمر توجيه الحكمة. وكون ما لا تحتاج النفس إليه في حفظ جسمها وطلب مصالحها – موجوداً لها ، يوجب أن الموجود لها من ذلك لمعنى هو لغير جسمها. إذ لو كان لأجل جسمها لشاركته البهائم والسباع فيه.. وإذا ثبت أن الموجود لها من ذلك المعنى هو لغير جسمها ، لم تكن تلك المعاني الموجودة بعد اكتفاء جسمها بما يحصل لها أولاً من المعرفة

بمصالحه – إلا لنفسها ، فإذا لم تكن لجسمها فهي لذاتها ، وهي واردة عليها من خارجها ، مقبولة في ذاتها ، طارئة عليها ، فهي قابلة لها. وشرط القابل أن يكون جوهراً فهي جوهر.

وأما (من جهة) ما يجري منه مجرى الحامل ، فمعلوم أن الموجود الأول عن المتعالي سبحانه الذي هو العقل الأول هو نهاية أولى للموجودات ، وكونه نهاية أولى لا يتقدم عليه شيء فيكون به لا نهاية ، يوجب كونها جوهراً ثابتاً. وذلك لأنه لو كان في وجوده عن المتعالي – سبحانه – عرضاً ، لاحتاج في وجوده إلى محل يكون منه بمنزلة المادة لحفظ وجوده ، ولكان الأمر في وجود المحل له ولا وجوديته على وجهين كلاهما بطلان كونه عرضاً. فأحدهما أنه لو كان المحل موجوداً لكان متميزاً في الوجود قديماً فيما لم يزال ، كما يقول القائلون بقدم الخمسة ، (٨٩) ولكان لا يكون بأن يكون محلاً أو محلا عنه وجد الغرض، بل لا يكون أحدهما بأن يكون فاعلاً أولى من الآخر ولان ذلك يوجب اختصاص كل منهما بما لا يختص به الآخر ، ولكان يوجب الاختصاص من تقدم ما يكون مخصصاً عليها ، ثم يكون الكلام عليه وعلى ما يكون كالكلام عليهما الذي يوجب تقدم مخصص إلى ما لا يتناهى الذي هو موجب لا وجودية للموجودات التي وجودها ناطق ببطلان ما لا يتناهى... وثانيهما أن الموجود عن المتعالي سبحانه لو كان عرضاً والمحل الذي يمثله يتعلق وجود الأعراض لا موجوداً – لبطل وجوده ، وفي بطلان وجوده لا وجودية للموجودات التي وجودها يتعلق ببطلان ما يوجب لا وجوديتها ، وفي بطلان ما يوجب لا وجوديتها بطلان الموجود الأول عرضاً ، والوجهان جميعاً ناطقان ببطلان كون الموجود الأول عن المتعالي سبحانه عرضاً – وإذا كان باطلاً كونه عرضاً لما فيه من المحال الذي ترده العقول الصحيحة. فواجب كونه جوهراً.)) (٩٠)

والنفس الناطقة عند الإسماعيلية وعند الكرماني باقية و((سبب بقائها أن الموصوف بالأزل والبقاء هو حظيرة القدس التي هي مجمع العقول الإبداعية

والانبعاثية التي جعلها الله ـ تبارك وتعالى ـ كذلك. ولا بقاء للنفس ولا ارتقاء لها إلى درجة العقول الإبداعية والأنبعاثية إلا بالانتساب إلى حظيرة القدس والتعلق بها وقبول فيضها قبولاً تتقلب به ذاتها عقلاً فتلك القوى والبركات المفاضة المقبولة هي التي تصير النفس في انقلابها كاملةً كالنار للفحم كما قلنا وكالخمير للعجين مثلاً فتجعلها كما فاضت منه عقلاً وتحفظها من الاستحالة وتصلها به فتبقى البقاء الدائم، وتحيا الحياة الأبدية التي هي الدوام في الوجود. فهي السبب القريب الثاني وتلك العقول الإبداعية والأنبعاثية التي تفيض منها البركات سارية قواها في الموجودات باعتنائها بأمر عالم الطبيعة)) (٩١)

نجد الكرماني يقدم رأياً يدمج فيه الفلسفة الأفلاطونية في صعود النفس مع الشريعة الإسلامية الخاصة بالمذهبية فيشترط أن بقاء النفس الناطقة وخلودها أن تبقى في حظيرة القدس وحظيرة القدس يعتبرها مجمع العقول الإبداعية والإنبعاثية التي يفيض عليها الله وهي تقبل هذا الفيض وهنا نجد الكرماني لا ينكر الفيض الإلهي وإن كانت نظرته في الانبعاث والإبداع تقدم عنصراً جديداً في النظرية الفلسفية الدينية إلا أنها ليست إلا تهذيباً وتدقيقاً لنظرية الفيض التي قال بها إخوان الصفا من قبل. وليسمح لي الدكتور عبد الرحمن بدوي بذلك لأن الدكتور بدوي يرى أن الكرماني استبدل نظرية الفيض بنظرية الانبعاث والإبداع. علماً أن الكرماني أراد بذلك الاقتراب أكثر من النظرية الدينية الإسلامية التي تعتبر أن كل ما في الطبيعة هو من إبداع الخالق وفيض منه. وهذا كما نؤكد تهذيب لنظرية الفيض التي تجنح لأن تكون نظرة فلسفية منفصلة عن الدين.

أما موضوع التناسخ.فهي نظرية أفلاطونية قال فيها أفلاطون في مجال المعرفة حيث أن النفوس التي لم تستطع الوصول إلى عالم الحقيقة تعود إلى أجساد مماثلة أو أدنى رتبة لتعود نضالها في سبيل الوصول أو تبقى في عالم الضلال. وقد أخذت الأفلاطونية المحدثة هذه الفكرة وقالت بها كما قال بها بعض الفلاسفة وبعض

الفرق الإسلامية. ولكن لم يعرف عن الإسماعيلية القول بالتناسخ وقد نقد الكرماني فكرة التناسخ لأنها لا تنسجم مع أن لكل نفس جسداً خاصاً بها ولا يمكن لجسد أن تشغله أكثر من نفس واحدة ولا يمكن للنفس أن تشغل أكثر من جسد. يقول الكرماني: ((وأما من يرى الجزء مثل محمد بن زكريا والغلاة وأهل التناسخ وأنه يكون في الدنيا ، فمن اعتقادهم أن هذه الأنفس لها وجود قبل أشخاصها بخلاف اعتقاد الدهرية وأمثالهم ممن ينحون نحوهم الذين يقولون أن وجودهم بوجود أشخاصها ، ويقولون أنها جوهر تتردد في الهياكل بحسب اكتسابها إلى أن تصفو وتعود ، فقد أوردنا في كتابنا المعروف (بالرياض) و ((ميزان العقل وغيرهما من رسائلنا في فساد قولهم ما يغني سيما ما يختص بذلك من كتابنا المعروف ((بالمقاييس رداً على الغلاة و أشباههم، وسبيلهم في إيجاد ما أوجدوه من ذلك سبيل أمثالهم ممن منعوه الجزاء أصلاً إقتداء بعقولهم واكتفاء استدلالاتهم التي هي منبع الضلال، فالجزاء ثابت واجب وهو متعلق بالبعث، و البعث هو فعل الله تعالى من جهة الملائكة المقربين في المبعوث الطبيعي كمال له لكي يكون منبعثا الانبعاث الثاني.))

عرضنا في ما سبق رأي الإسماعيلية في النظام الطبيعي وفي تصورها العالم على أساس أن النظام الفلكي الذي كان معروفاً من قبل وأعتبره الفلاسفة مجالاً علمياً يمكن مقارنته بالنظام الكوني الذي عرضته الشريعة. وركزنا في عرضنا لأراء الداعي حميد الدين الكرماني باعتباره يشكل في فكره خلاصة الفكر الفلسفي التوفيقي الذي سبقه وخاصة الفكر الإسماعيلي علماً أن ما جاء به الداعي الكرماني كان مسبوقاً من قبل أخوان الصفاء و السجستاني و النسفي و الرازي وقد عرضنا بعضاً من آرائهم في مجال العقائد الإسماعيلية التي تخص النظام الكوني الطبيعي. ولم يكن هذا النظام إلا مقدمة للمسألة التي ينتهي إليها تطور فكرهم ألا وهي المسألة الدينية فعلينا أن نعرض عالمهم الديني كما أورده الكرماني وبقية الفلاسفة الإسماعيليين.

عالم الدين

١ - الوحي:

يعتبره الكرماني اسماً لما يعلم كلياً من غير تفسير ولا تفصيل إذ أنه لا يحتاج إلى تفسير ولا إلى تفصيل يقول الكرماني: ((وأما الوحي فهو اسم لما يعلم كلياً من غير تفسير وتفصيل ، وينقسم قسمين: أحدهما ما يعلم لا بواسطة والثاني ما يعلم بواسطة محسوسة ، فالذي يعلم بواسطة محسوسة هو الذي يكون بعلو الجسد فيحصل للنفس بما يجيؤها من نور دار القدس من جهة الملك المتمثل بشرر النار ، وذلك أعلى المراتب كلها من وجوده المعارف ، وأما الذي يعلم بواسطة محسوسة فينقسم قسمين: أحدهما خاص وهو بالعلم من جهة تختص بالنفس المبعوثة صورة بإدراكها إياها حساً من غير مشاركة فيها ، مثل الملك الذي يتمثل لها صورة عن حصول المعاني الكلية المعراة من المواد من خارجها وحياً في الذات على ما ذكرناه ، فتراها بالحس وتخاطبها ، وغيرها لا يراها ولا يحس بها ، وذلك هو الخيال ، وثانيهما وهو ما يعلم من وجوه تشترك فيها بالإحساس النفس المؤيدة المبعوثة ، وتنفرد بمعرفة المنطوي فيها من المعالم كلها النفس المبعوثة والمقتفون آثارها ، مثل الذي يعلم من جهة المحسوسات بالموجود فيها من آثار الحكمة والصنعة وأحكامها اللازمة لها والطارئة الناطقة عن ذاتها ، وإن كانت ساكتة المنبئة له ، وإن كانت صامتة المعرفة به ، وإن كانت بها غير عارفة وذلك هو الفتح ، وهذا الوجه ينقسم إلى وجوه كثيرة كلها كلام يبلغ الجميع ستاً وأربعين وجها ، على ما جاء بالخبر عن النبي صلى الله عليه وعلى آله مثل الاشاره والرمز وضرب الأفعال والحظ والإلهام والرؤيا وزجر الطير ، والنصبة والشكل واللون والتركيب وخطابة الألسن والعدد والحركة وكل شيء من أحوال الموجودات في ذاتها حياً كان أو جماداً ، محمولاً كان أو حاملاً لتمام الوجوه التي جميعها إيحاء من خالقها وصانعها رب العالمين رب السموات والأرض وما بينهما إلى المبعوث المؤيد)) (٩٣)

وقد أوضح هذا الكلام الداعي علي بن الوليد في كتابه: ((تاج العقائد ومعدن الفوائد)) بقوله: ((ما قبلته نفس الرسول من العقل وقبله العقل من أمر باريه ولم

يخالفه علم تؤالفه النفس الناطقة بقولها.. والفرق بين الوحي وغيره من سائر العلوم أن الوحي يرد على من يوحي إليه ، مفروغاً منه قد استغنى عن الزيادة فيه والنقصان منه.)) (٩٤)

والوحي شبيه ((بالشرر الذي يضيء: الذات الشريفة بنور القدس المتصل بها من خارجها ، الجاري منها مجرى الضوء الذي تبصر به العين حقائق الألوان والأشكال))(٩٥) والوحي بالنسبة للإسماعيلية مصدر التعليم الإلهي حيث يتم تعليم الرسول من وراء حجاب وعن طريق الملاك الذي يتمثل ببشر سوي وهو الروح الأمين المعروف بجبريل

٢ - الرسالة والنبوة:

يميز بعض المفكرين الإسماعيليين بين الرسالة وبين النبوة فيرون أن الرسالة هي كتاب البلاغ من الله للناس يحمله الرسول ليبلغ ما فيه من أوامر إلهية وتوصيات لكي يتبعها الناس ويعملوا بموجبها. أما النبوة فهي تفويض مباشر من الله تعالى للنبي لكي يقوم بهداية الناس وقد يحمل البعض النبوة والرسالة معاً فالنبي محمد رسول حمل الكتاب ليقرأه الناس ونبي أرسله الله ليهدي الناس إلى الدين الإسلامي القويم. والرسالة إما أن تكون عامة وإما أن تكون خاصة. ومن يختاره الله للرسالة الخاصة يسمى رسولاً ، وهو رسول الله إلى الخلق ((وحجته على أهل زمانه ، وهو لسانه فيهم ، وترجمانه في العالم السفلي بأسره ، والمتبحّر أبداً في الحكمة والمبين لها. ولولاه لما وصل الناس ، بمجرد عقولهم ، إلى باب واحد من أبواب الحكمة)) (٩٦)

وللرسول صفات أهمها أن يكون تاماً مؤيداً من الله تعالى فاضلاً جيد الحفظ جيد الفطنة والذكاء والتوقد ، جيد العبارة والخطاب ، سليم الأعضاء ، عظيم النفس محباً للعدل وأصحابه ((المختصون به خزان سره ، وأبواب حكمته ، ومن يحتاج إليهم في إقامة أمر الله تعالى ونهيه لا يتجاوز عددهم اثني عشر بكونهم في وجودهم له كالاثني عشر في الموجودات من العالم الكبير والصغير. وكذلك

كان لكل نبي مبعوث هذا العدد: لموسى عليه السلام اثنا عشر نقيباً ، ولعيسى اثنا عشر نقيباً حوارياً ولمحمد صلى الله عليه وآله اثنا عشر صاحباً ، ولآدم ونوح وإبراهيم من قبل ، كذلك لكل واحد منهم اثنا عشر حملة علمه ، والقائمون بأمره ، والقابلون أنوار حكمته. ولكل منهم درجة ومنزلة وحق لا ينكر. وأعلاهم درجة وأقربهم إليه رتبة ، من كان منهم أكثر تشابهاً ، وأكثر مناسبة فيما خصه الله تعالى من الفضائل ، وأكثر قبولاً لأمره ونهيه ، وأكثر اهتزازاً لما سره في أمره وساءه... والأولى بالخلافة عنه ، وبالنص عليه في ذلك: من كان في هذه المنزلة ، فيكون جامعاً لتلك الأمور بتهذيبه من جهة واستفادته منه ما يتم به أمره في رياضة الأمة وسياستها بعده.)) (٩٧) وهنا يلمح الكرماني على أن المقصود بما يتحدث عنه هو الإمام علي بن أبي طالب. ويصرح بعد ذلك تصريحاً فيقول: ((ولذلك اختار محمد (ص) وآله علياً بن أبي طالب – صلى الله عليه – بعده للقيام ، فنص عليه وسلم أمر أمته إليه ، لكونه عالياً في كل الأحوال متقدماً عليه (أي على سائر المسلمين). فكانت مرتبته بعده عليه السلام مرتبة الخلافة التي هي القيام مقامه في كل ما كان متعلقاً به في أمر الدعوة العملية في إقام الأمر فيما فوض إليه من أمر الدعوة العملية التي بينها النبي (ص) وآله بقوله: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم ، فليأت الباب))

فالكرماني يعتبر أن الخلافة بعد النبي هي لعلي بن أبي طالب بالأحقية وبالنص معاً من الرسول (ص) ويتبعه بعده بالأحقية آل البيت فيقول: ((ثم القائمون مقامهما (مقام محمد وعلي) في حفظ دعوتيهما العلمية والعملية ، وهم الأئمة عليهم السلام ولكل منهم تأييد من السماء))

ويؤكد الكرماني على السبعية بقوله: ((ويختص كل سابع منهم بقوة لا تنكر ، وتأييد من السماء لا يستحقر ، بموازنته عدداً شريفاً ، فيكون متمماً لدور صغير في الدور الكبير الذي هو دور النطقاء ، صلوات الله عليهم ، المبعوثين (وهذا السابع) يجري في مرتبته التي هي القيام بحفظ العبادتين ظاهراً وباطناً ،

وارثاً مقام النبي ، صلى الله عليه ، والأساس منهما ، وإن كان غير مواصل بالوحي الأعلى التي هي مرتبة المبعوثين – مجرى الأساس القائم مقامه المبعوث المؤيد الموفر حظه من البركات القدسية))(٩٨)

ويفسر الكرماني سورة النور (الآية ٣٥) آية النور: ((الله نور السموات والأرض يقول ((إن الله تعالى هو خالق السموات والأرض ومنورهما بآثار صنعته ، وبارع حكمته ليخرج إلى الكون بتأثيرها وفعلها ما كان في الحكمة أن يوجد من المواليد الطبيعية ، مؤيد رسله وحدوده الذين جعلهم من دينه بمنزلة السموات والأرض ، ومدهم بفيض بركاته لتحصل بمكانهم تعليمهم وهدايتهم المواليد الروحانية ((مثل نوره)) يقول مثل ما أيد الله تعالى به النبي صلى الله عليه وآله من ((نور كلمته)) وأفاض عليه من بركات وحدته ، وكان أصلاً في معارفه ووحياً ((كمشكاة فيها مصباح)) المشكاة الكوة ، يقول تعليماً وتشبيهاً وتفهيماً: كما جعله الناطق مادة وخزانة للمعارف الإلهية من الكتاب والشريعة والمناسك الوضعية التي هي كالخزائن للمعاني والمعالم فيها يقول: هذه الأمور التي هي كالخزائن ((فيها مصباح)) يقول تتضمن معاني ومعارف إلهية هي من أنوار الملكوت ، وإن كانت لا تعرف بذاتها ((مصباح في زجاجة)) المصباح مثل على العلوم الإلهية و الزجاحة على الأئمة الأتماء ، يقول: وتلك المعاني والمعارف التي هي الأنوار القدسية محيط بها الأئمة والأتماء القائمون بها ويجمعونها ويحفظونها ، ولا يفارقونها فتضيء ذواتهم بها وذوات غيرهم من أتباعهم الطالبين لها ، إحاطة القنديل بالمصباح من جهة كونه فيه، ونفوذ النور في أجزاء الزجاج للقنديل وإضاءته لما حوله ((الزجاجة كأنها كوكب درّي)) الكوكب الدري على الوصي بقول الأئمة والأتماء عليهم السلام في فكرها في هذه الأمور القدسية ونظرها واستنباطها المعارف الدينية ، والحكم النبوية وإحاطتها بها والرجوع فيها بما يشتبه وجه كالأساس في استجابة ما كان في الدعوتين انفتاحاً له ظاهراً وباطناً من الحكم والأمثال والوضائع الممثلة من السماء الأرض في قوله تعالى: ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان.)) (٩٩)

ويتابع الكرماني شرح سورة النور ((يوقد من شجرة مباركة)) الشجرة المباركة هي النبي صلى الله عليه وآله ، هذه صفة الكوكب الدري ووجه نوره يقول: إن الأئمة والأتماء في إحاطتهم بالمعارف كالأساس الذي تعلمه وتوقد نار علمه من استنباط المعارف من وضائع الشجرة المباركة التي هي الناطق المبارك الممنون عليه بنار التأييد المضيئة له العالم كلها فلا يتأخرون في ذلك عنه ،وإن كانوا كالأساس رتبة ((زيتونة)) يقول: ذلك بأنهم بمثابة الزيتونة التي هي ثمرة تلك الشجرة ((لا شرقية ولا غربية)) يقول: فلا هم في رتبة الوصاية التي لها الدعوة الباطنية فتكون غربية مثلها ، بل شرقية وغربية جميعاً بقيامهم مقامها ، وحفظهم مكانها في التابعين لهما ولهم في جميعهم وقيامهم بذلك مرتبتان هما المثل بالشرق والغرب المأول عليهما ((يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار)) الزيت ما يخرج من الزيتونة من دهنه مثل على الكلام والفوائد التي هي تؤخذ عن الأئمة صلوات الله عليهم يقول: ((تكاد معرفتهم وكلامهم في إفادتهم وتعليمهم وهدايتهم التي تخرج منهم لفظاً وإن لم تكن عن الوحي المشبه بالنار تشبه معرفة كلام أولي الوحي ((نور على نور)) يقول تفتح منه أنوار وعلوم زيادة على زيادة ((يهدي الله لنوره من يشاء)) يقول: وكل منهم في زمانه قائم مقام الله بقيامه مقام النبي الذي هو القائم مقام الله يهدي إلى بركات الله وعلم توحيده وما فيه النجاة لمن أخلص نيته في الله وعبادته ويشاء ذلك ، ويؤثره ولذلك يقوم مقامه ((ويضرب الله الأمثال للناس)) يقول: هذا القائم مقام الله ومقام رسوله عليه السلام يقيم له خلفاء في الجزائر يدعون الناس إلى الله سبحانه وعبادته ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله و ((الله بكل شيء عليم)) من أمور الدين وأمور الملة وأحكامهم وما فيه من النجاة عليم خبير لا يشتبه عليه شيء منه فهم يقومون في أدوارهم الصغيرة بالهداية والتعليم في حفظ الأمة والكتاب والشريعة في كل زمان)) (١٠٠) ويتابع الكرماني تأويل عدد من الآيات تأويلاً باطنياً حسب العقيدة الإسماعيلية التي تجعل مراتب الدين أمراً سماوياً وبإرادة الله وهي مراتب عليا وتقابلها المراتب الدنيوية والتي هي مراتب دنيا فرضها الإنسان ليوازن فيه حياته وليشابه بها الحياة السماوية.

والكرماني مثال على الفكر الإسماعيلي الذي يؤكد على أن المراتب الدينية هي كما يلي:

أ - النبي ((محمد (ص))) هو الناطق وهو أعلى المراتب التي تعتمدها الإسماعيلية.

٢ - الوصي: (علي بن أبي طالب) وهو الذي يلي النبي رتبة فهو وصي النبي وخليفته الساهر على شريعته من بعده والمفسر لها والمؤول لها ومن هنا تأتي أحقيته بالخلافة لما ميزه الله عن غيره بالوصية والولاية.

٣ - وإن أصحاب الحق في الخلافة بعد علي هم ذريته الأئمة من صلبه والذين يتولون الإمامة بالوصية أيضاً. ويتقلدون هذه المرتبة التي هي من ضمن الأوامر الإلهية والنصوص الشرعية لقيامها.

٤ - لا تختلف الإسماعيلية مع الإمامية الاثني عشرية إلا في شخصية الإمام حيث افترقت الإمامية الاثني عشرية عن الإسماعيلية بقولها بإمامة موسى الكاظم وقول الإسماعيلية بإمامة إسماعيل وابنه محمد بن إسماعيل من بعده وهذا حصل بعد الإمام السادس. فالخلاف على الإمام السابع

٥ - ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن الإسماعيلية تعتبر الإمام محمد بن إسماعيل باعتباره إماماً سابعاً لديهم - ناطقاً وهذا الأمر لم يرد في الأدبيات الإسماعيلية كلها ويمكن أن نصحح ونستبدل كلمة ناطق بكلمة أساس. فالإسماعيلية تعتبر أن الإمام السابع هو نهاية دور لأن كل دور يتضمن ستة أئمة والإمام السابع هو إمام أساس لأن رتبة الناطق هي برتبة النبوة والإمام الأساس لا يرقى لمرتبة النبوة وإن كان يتميز عن الأئمة الستة الذين يسبقونه باعتباره أول الدور. أما عدا ذلك فإن الإسماعيلية لم تدع لأحد من أئمتها حاز مرتبة النبوة أو مرتبة الناطق فالرسول محمد هو آخر النطقاء عندهم والإمام علي هو أساسه كما أن الإمام محمد بن إسماعيل هو أساس دور الستر الذي استمر حتى الإمام الخليفة

المعز لدين الله الفاطمي فهو أيضاً إمام أساس وهكذا. وهذا الدور شمل أربعة أئمة مستورين وثلاثة خلفاء من الدولة الفاطمية.

٣ - الولاية:

تتفق معظم الفرق الشيعية على مسألة الولاية وخصوصاً الاثنا عشرية والإسماعيلية ويعرفون الولاية بأنها سر النبوة وباطنها. والولاية إما خاصة وإما كلية ، فالولاية الخاصة تجلت في كل أولياء الله وهم الأنبياء. والولاية الكلية تجلت في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. والنبي الرسول يجمع في نفسه الصفات الثلاث: الولاية ، والنبوة ، والرسالة. ويعتبرون أن أولي العزم من الرسل بحسب الآية الكريمة: ((وأصبر كما صبر أولو العزم من الرسل)) (١٠١) وأولو العزم خمسة هم: نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد.

٤ - النطقاء:

يعتبر الإسماعيلية أن النطقاء سبعة ولكل ناطق أساس وهم:

أ - آدم ، وأساسه شيث. وضده إبليس

٢ - نوح ، وأساسه سام ، وضده عوج بن عنق

٣ - إبراهيم ، وأساسه إسماعيل ، وضده النمرود بن كنعان

٤ - موسى ، وأساسه هارون ، وضده فرعون

٥ - عيسى ، وأساسه شمعون الصفا

٦ - محمد (ص) وأساسه علي بن أبي طالب ، وضده أبو لهب وأبو جهل

٧ - القائم أو المهدي وهو صاحب القيامة وخاتم الزمان من أبناء محمد (ص) من ذرية فاطمة الزهراء. وعلي بن أبي طالب.

وقد اختلف الرازي والسجستاني فيما إذا كان آدم – وهو أول النطقاء –

صاحب شريعة ، فالرازي يقول إن لآدم شريعة ، والسجستاني أكد أنه لم يكن لآدم شريعة وكان الرازي في رأيه قد اعتمد الآية الكريمة: ((واتل عليهم نبأ أبني آدم بالحق ، وإذ قربنا قرباناً ، فتقبل من أحدهم ولم يتقبل من الآخر)) (١٠٢) فذكر أن القربان لا يكون إلا من رسوم الشرائع. والسجستاني يرى أن ذبح الأغنام والإبل والقربان ليست من رسوم الشرائع. أما الكرماني فيرى أن قول السجستاني لا ينفي ولا ينقض أن يكون لآدم شريعة.

ويرى الكرماني أن لكل دور دوران: دور كبير ودور صغير: ((فالدور الكبير للنطقاء الذين يحفظ مكانهم الأئمة بعدهم في أمتهم ، والدور الصغير للأئمة المتمين الذين يختمون الأسابيع.)) (١٠٣)

الحياة الآخرة

أ - رأي الإسماعيلية بالتناسخ:

لا تعتقد الإسماعيلية بالتناسخ لأنها تعتقد أن لكل نفس جسداً ولكل جسد نفس ولا تصح الازدواجية في أي منهما يقول الكرماني: ((وأما من يرى الجزء مثل محمد بن ذكريا (= الرازي) ، والغلاة ، وأهل التناسخ ، وأنه (أي التناسخ) يكون في الدنيا – فمن اعتقادهم أن هذه الأنفس لها وجود قبل أشخاصها ، بخلاف اعتقاد الدهرية وأمثالهم ممن ينحون نحوها ، الذين يقولون أن وجودها بوجود أشخاصها ، ويقولون إنها (أي النفس) جواهر تتردد في الهياكل (=الأجسام) بحسب اكتسابها إلى أن تصفو وتعود – فقد أوردنا في كتابنا الرياض وميزان العقل وغيرهما من رسائلنا في فساد قولهم ما يغني ، سيما ما يختص بذلك من كتابنا المعروف بالمقاييس رداً على الغلاة وأشباههم.)) (١٠٤)

٢ - البعث:

والإسماعيلية تقر بأن هناك بعثاً يقول الكرماني ((فعل الله تعالى – من جهة الملائكة المقربين – في المبعوث الطبيعي: كمالاً له ليكون منبعثاً الانبعاث الثاني.

ومعناه هو المعرب عنه بالنفخ المخصوص بالقوة التي هي إفاضة على المفاض عليه الذي كان من قبل خالياً منها ، فيحيا الحياة الأبدية.)) (١٠٥)

والبعث في مفهوم الإسماعيلية نوعان: الأول هو النفخ الأول ويكون في عالم الطبيعة وينقسم إلى ما يكون بتعلم من جهة من يكون طبيعياً ، وإلى ما يكون بتأييد إلهي فهو إسراء القوة الإلهية من عالم الملكوت في نفس المبعوث الكائن في عالم الطبيعة وسريانها فيها فيتيسر لها جميع الأمور المتعلقة بالسعادات الأبدية والكمال الثاني ، وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن ذلك بإلقاء الروح حيث ((رفيع درجات ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده)) (١٠٦) رفيع الدرجات هو القائم بالفعل الذي هو الإلقاء بأمر الله سبحانه ، والروح هو بركات القدس والملكوت الفائضة من أمره الذي هو المبدع الأول والموجود الأول سبحانه وتعالى على ما بيناه في الرسالة المضيئة ((على من يشاء من عباده)) (١٠٧) هم عباده المصطفون الذين كانت أنفسهم في ظلمات الطبيعة خالية ، وهي فيها غير مكتسبة ، فشبه تعالى وتكبر الإسراء والتسريب بالنفخ ، وذلك حادثة من جهة المنصوبين للعناية بموجودات عالم الطبيعة في نفس المبعوث تأثيراً وهو الذي به يصفق من في السموات والأرض ليكون المبعوث في الكمال منبعثاً بالفعل الذي يقتضيه كماله.)) (١٠٨)

٣ - الحساب:

((هو فعل يحدث عنه من النفس للنفس الثواب: الذي هو الملاذ والمسار ، والعقاب الذي هو الألم والعذاب والغم ، وينقسم هذا الفعل إلى ما يكون وجوده في الدنيا ، وإلى ما يكون وجوده في الآخرة. فأما ما يكون وجوده في الدنيا فينقسم إلى قسمين: إلى ما يكون وجوده في الأنفس للأنفس عاجلاً في كل الأوقات ، وهو عام ، وإلى ما يكون وجوده للأنفس في الأنفس عاجلاً لا في كل الأوقات ، وهو خاص)) (١٠٩) هذا القول للكرماني يوضح فيه شكل الحساب من ثواب وعقاب ويخص النفس بهذا ويرى الكرماني أن الثواب أسرع في التحقق من العقاب وهناك

عقاب معجّل تستدعيه الضرورة التي تقع النفس فيها بمقارنة الشرور عن قصد وسبق تصميم مع معرفة الحق ومؤجل إما أن يكون بدون خبرة أو بجهل في شروط الحق أما الأنفس الإبداعية فهي التي تحظى بداء الحكمة والسعادة يقول الكرماني: ((وأما ما يكون وجوده في الآخرة فهو من جهة العقول الإبداعية والانبعاثية بما يسري من روح القدس في النفس الحاصلة من حضانة التعليم بظهور النفس الزكية صاحب الدور السابع في العالم الطبيعي واستكمال الأسباب ، أسباب السعادات ، له طبيعياً وملكوتياً ، قياماً بحكم العلم بكل صورة بما لها وعليها بحسب ما جرى به الحكيم من جهة الله في دار حكمته ، مثلاً بمثل ، فيسعد السعيد ويشقى الشقي.)) (١١٠)

ويستشهد الكرماني بقول الإمام الحاكم بأمر الله حيث يقول: ((هذا وقد قال الحاكم بأمر الله سلام الله عليه وصلواته: ((إن الذنوب والمعاصي التي ترتكبها النفس في دنياها ، لولا تشاغلها في أمور جسمها في استعمال الآلات التي لها في طلب مقاصدها ومطالبها وإلهاء الأشغال إياها عنها لكانت تجد الألم في الوجع بذاتها بواقع أفعالها ، لكنها لا تعلم لما هي فيه وبصدده من الشغل بمصالح بدنها إلى أن تفارق شخصها فراقاً ، وتنفرد بذاتها انفراداً ويخلوا وجودها ، وتشعر بالآلام كالإنسان الذي به وجع أو غم فيرد عليه أمر مهول يهمه فيشغله عن ذلك الوجع فلا يحس به إلا أن يخلو قلبه مما عراه فيعود إليه الألم والغم فيبقى فيه أبداً مقايساً للغم والألم المشبه بما يكون عن إحراق النار الأجسام الحاسة ، والأذى في ذاتها وبأمثالها اللاحقين بها بتوارد المدد إلى الأبدية وهو الشقاء والعذاب)) نعوذ بالله من مخالفة أوامر الله وطاعته))(١١١)

٥ - الجنة والنار:

للإسماعيلية مفهوم خاص بهم فيما يتعلق بالجنة والنار فهم يعبرون عن هذا تعبيراً روحانياً بعيداً عن المادية ولعلهم يعيدوننا إلى شكل قريب من عالم المثل

الأفلاطوني فلقد سخر إخوان الصفاء من الظاهريين الذين يفسرون الجنة والنار تفسيراً مادياً ويصورون الله أيضاً تصويراً مادياً وكأن الله صاحب جنة فيها قصراً وقصور مليئة بالغواني (الحوريات) الحسان وهذه الجنة الوارفة الظلال والتي يجري فيها نهر الخمر ونهر العسل ونهر اللبن وفيها من الفواكه والأطعمة والأشربة وموضوعة لخدمة الناس فيها فإخوان الصفاء يستهجنون تصور الله بهذه الصورة ويزيدون على فكرة النار والعذاب على أن الله حفر أخدوداً ليحرق به الناس الذين عصوا أوامره. ويعرضون فكرة شقاء الأرواح وسعادتها بمعرفة الله أو نكرانه وهم يصورون الجنة والنار تصويراً روحانياً لا تشوبه المادة ولا يعتريه الفساد ،لأن عالم الآخرة هو عالم الروح الذي يبتعد في خلوده عن كل مادة تؤدي إلى فساده ، لأن المادة هي في عالم الكون والفساد. (١١٢) والكرماني في تصوره الجنة والنار والدار الآخرة يشبه تصور إخوان الصفا حيث أن النفس هي التي تصل إلى الجنة بصفائها وتنزهها ((تبطل منها أفعال ومعارف كانت لها في دنياها لأجل جسمها الذي فارقته ، وتكون أفعاله ما تقضيه ذاتها بكمالها... من تعظيم الله وتسبيحه ، ولا يكون لها فعل (من نوع ما كان لها) في دار الطبيعة ، فإن ذلك كان لها من كونها في دار الطبيعة

ملحق (١)

يقول هنري كوريان في كتابه: ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)): ((فهذه العبارات لها ما يقابلها في المصطلحات الإسماعيلية: فالله هو المبدع ، وغيب الغيوب ، ولا تدركه الأبصار ولا يمكن أن ينسب إليه لا اسم ولا صفة ولا نعت ولا وجود ، ولا عدم وجود. فالمبدع هو فوق الكائنات ، وهو ليس بكائن ولا يكون ، إنه يمنح الكينونة ، وهو فعل الكينونة ذاته.)) (تاريخ الفلسفة الإسلامية: هنري كوريان ص١٤٠).

ثم يقول والعلاقة المحددة أصلاً ، هي إذاً علاقة بين الحد الأول والمحدود الأول أي بين العقل الأول والعقل الثاني الذي يصدر عنه ، وله منه حد رافق.)) إنها ثنائية

((السابق والثاني)) ((القلم واللوح: التي يقابلها على الأرض النبي ووصية الإمام الأول لحقبة من الزمن)) (كوربان ص١٤٥) وفي الحديث عن السبعية يقول كوربان: ((والسبعة تشير إلى المسافة المثالية لسقوطه والزمان هو تخلفه عن نفسه، وبالتالي فإنه لمن الصحيح تماماً أن يكون الزمان هو الأبد المتخلف).

ولهذا فإن ثمة سبع حقب تساوق دور النبوة، وفي كل حقبة من هذه الأدوار السبعة أئمة، وتلك هي أسس دعائم التشيع السبعي أو الإسماعيلي: فالعدد ٧ يرقم تخلف الأبدية في عالم الإبداعي وهو تخلف سيهزمه العقل الثالث الذي أصبح عاشراً بخاصته ولخاصته.))

ويوضح كوربان أهمية العقل الثالث الذي أصبح عقلاً عاشراً في العقيدة الإسماعيلية فيقول: ((وبخلاف ذلك فإن العقل الثالث الذي أصبح عقلاً عاشراً، يحيل عند الإسماعيلية نفس المقام ونفس الدور الذي يمثله للفلاسفة السينويين والاشراقيين... إنه العقل الفعال الذي ذكرنا فيما سبق سبب إدماجه مع الروح القدس جبريل كملاك المعرفة والوحي.

ولكن يبقى فارق أساسي فالحكمة الإلهية الإسماعيلية، لا تضع العقل الفعال في المرتبة العاشرة نتيجة للفيض ولكنها تحيل من ذلك وجهاً أساسياً لفاجعة تشكل تمهيداً وتفسيراً لإنسانيتنا الأرضية الحاضرة.)) (كوربان ص ١٤٧)

ويتابع كوربان عرضه للفكر الفلسفي الإسماعيلي ومفهوم الإنسان الكامل الذي بدأ بالخلق الإلهي لآدم وتجلى بالكلمة التي أصبحت إرثاً للأئمة في كل الأدوار اللاحقة يقول كوربان: ((وآدم الأرضي الابتدائي هذا، هو مظهر لآدم الملكوتي وحجابه (بابه) معاً.

ملحق (٢)

إنه فكرته الأولى وكلمة معرفته وجوهر فعلته والمشروع الذي يتلقى أنواره، وكما كان آدم علمي النبوة اليهودي والنصراني، معصوماً من كل دنس فقد كان دوره دور الكشف، وهو عصر من الإيمان كان الوضع الإنساني فيه حتى في

خصائصه الفيزيقية لا يزال وضع إنسانية من الجنة فكان الناس يدركون الحقائق الروحية مباشرة وليس من وراء حجاب الرموز.

ولقد أبدع آدم الأول " الدعوة الشريفة " في هذا العالم، وهو الذي أقام حدود عالم الدين ووزع اثني عشر راعياً من مرافقيه السبع و عشرين في جزر الأرض الإثنتي عشرة وأقام أمامه اثني عشر حجة هم نخبة مرافقيه. و باختصار لقد كان مؤسس هذه الحدود الباطنية المتصلة، و المستمرة من دور إلى دور و من حقبة إلى حقبة ، و ذلك حتى عهد الإسلام ، و حتى ما بعد عهد الإسلام.)) (كوربان ص١٤٩).

و يشير كوربان أن الإسماعيلية العلمانية تفهم رمز قصة آدم القرآنية و معانيها العلمية و الدينية فيقول: ((وهم يفهمون قصة آدم القرآنية على أنها تنصيب للإمام اليافع آدم (أو النص عليه) من قبل أبيه هنيد آخر أئمة دور الكشف السابق ، و أقر بولايته كل ((الملائكة الأرضيين)) إلا إبليس. الشيطان و رهطه ولقد كان إبليس من حدود الدور السابق ، أما اليوم فتظهر في شخصه صورة البرزخ المسرع إلى الأرض والذي كان في السابق بواسطة آدم الملكوتي. وإن كلمات إبليس كانت للتأثير في آدم وتحريك حميته ليبلغ الناس المعرفة التي كانت لهما هما الاثنان وفي الدور السابق ، أعني معرفة القيامة. ولقد خان آدم الأمانة تحت تأثير نزوة جارفة وأحال كل ما يمكن أن يعلم إلا بواسطة الإمام الأخير قائم القيامة إمام دورنا هذا إلى الجهالة.)) (كوربان ص١٥٠) ويأخذ كوربان عن الكرماني صيغة البنيان الكوني ((فثمة الحدود السماوية أو حدود المافوقية وثمةالحدود الأرضية أو حدود الماتحتية)). ((فثمة ناطق على الأرض، أي نبي ينطق بشرعية وبقانون إلهي يتبلغه من الملاك)) ((وثمة الوصي أو الإمام، وهو مستودع الوحي النبوي و الوارث الروحاني المباشر للنبي، أساس الإمامة هو إمام الحقبة الأولى، فإن مهمته الخاصة هي التأويل الباطني)) ((وثمة الإمام الذي يخلق الاساس ويدعم توازن الباطن و الظاهر خلال الدور. ولهذا فإنه لا غنى عن خلافته بالأساس.)) ((أما

الحدود السبعة الآخرى فيشابه كل منها وعلى التوالي صيغة من صيغ النور أو عقول عالم الإبداع الأخرى فالباب شبيه الإمام و الحجة شبيه الكافل أي النبي... وثمة ثلاث درجات أصلية للداعي. ملحق (٣)

ودرجتان فرعيتان ((المأذون المطلق)) وهو الذي يستطيع أن يتقبل طلب المستجيب الجديد و((المأذون المحصور)) الذي يجتذب الحديثي الإيمان)) (كوربان ص١٥١ ١٥٢)

ويتابع كوربان تفصيلاته عن الفلسفة الإسلامية الإسماعيلية معتمداً على الكرماني وتحليلاته الفلسفية وانعكاس العالم العلوي السماوي على العالم الأرضي يفيد التنظيمات الإسماعيلية ومؤسساتها المعروفة والتي سبقت كل التنظيمات بدقتها وحسن قيادتها يقول كوربان:

((فالزمان الذي هو زمان التاريخ القدساني. فكل حقبة من دور النبوة أي من دور الستر يبتدئها ناطق أو وصي تليه سباعية واحدة أو أكثر من الأئمة ثم تختتم بإمام أخير هو القائم أي إمام القيامة (قائم القيامة) الذي يتم الحقبة السابقة وهو مقيم النبي الجديد. ومجموع الحقب السبع يؤلف دور النبوة بكليتها (وهي فكرة مشتركة بينهم وبين علم النبوة الشيعي). وهذه الحقب السبع هي حقب الأنبياء الكبار الستة: آدم وإمامه شيث ، نوح وإمامه سام ، إبراهيم وإمامه إسماعيل ، موسى وإمامه هارون ، عيسى وإمامه شمعون ، محمد وإمامه علي. أما الناطق السابع فهو إمام القيامة (وهو ما يطابق الإمام الثاني عشر عند الإمامية) الذي لن يأتي بشريعة جديدة ولكنه يكشف المعنى المستور للايحاءات وما يصحب ذلك من صخب واضطرابات ثم يهيء للانتقال إلى دور الكشف))بالبريان ص١٥٢) نلاحظ أن كوربان ينقل بأمانة الرأي الإسماعيلي بالنظام الديني حسب معتقداتهم في إبان دور الستر والحقبة التي رافقت تأسيس الدولة الفاطمية وخلالها نجد لدى الإسماعيلية نظاماً دينياً خاصاً بهم ينطلق من المسلمات الفلسفية والمسلمات الدينية بحيث دمج الفلاسفة الإسماعيليون ما هو فلسفي مع ما هو ديني وعكسوا ذلك

على النظام الكوني الطبيعي الذي يسير وفق الظواهر العلمية وقوانين الطبيعة. ملحق (٤)

ويقول كوربان في مجال مفهوم الإمام جسداً وروحاً: ((وما يهم الكتاب الإسماعيليين عندما يتكلمون عن ناسوت الإمام ، هو أن يلمحوا إلى أن جسد الإمام ليس جسداً مكوناً كبقية أجساد الناس الأخرى من اللحم ، إذ أن هذا الجسد إنما ينتج من مغناطيس كوني يمارس عمله على أجساد المستجيبين الأثيرية ونفسهم الريحية وهذه البقايا الأثرية تتصاعد من سماء إلى سماء ثم تنزل مطهرة ومعها إشعاعات قمرية فلا يراها الإدراك النظري ، ثم تحط على شكل ندى سماوي على سطح ماء جاف أو على بعض الثمار ، حتى إذا ما استهلك إمام الفترة هذا الماء وهذه الثمار هو وزوجته ، يصبح الندى السماوي برعماً لجسد لطيف هو جسد الإمام الجديد.)) (كوربان ص١٥٣)

((ومنذ أن ينص على الإمام الجديد ، يصبح هذا الإمام سند ومرتكز الهيكل النوراني ولاهوتيته أو إمامته هي الجسد الروحاني المكون من كل صور المستجيبين النورانية. وكما كان الأمر بالنسبة لآدم الأول ، فإن لكل إمام من الأئمة الذين يتعاقبون في كل حقبة من حقب الدرو هيكله النوراني القدساني الخاص والذي يتكون بهذه الطريقة. ومجموع الأئمة يشكلون الهيكل النوراني الأعظم وهو على وجه التقرير قبة الهيكل النوراني. وعندما يترك إمام من الأئمة هذا العالم ، يرتفع هيكله معه إلى أحشاء الملاك العاشر آدم الروحاني – الإنسان الملكوتي) ثم ينتظرون جميعاً قيامة القائم أو إمام القيامة الذي يختم الدور ليرتفعوا معه عند مجيئه لخلافة الملاك العاشر)) (كوربان ص١٥٤)

فإن ذلك كان لها من كونها في واد الطبيعة لها زيادة التكثر به والتجوهر والتهذيب.

فأما وهي قد خلصت وانتهت مع المنتهين من دار الطبيعة فحسبها كونها نهاية في جوار النهاية الأولى وجوهراً باقياً ملتذاً بثمرة اكتسابها مناسبة لتلك العقول

وتلك المناسبة لها في الذات لا في الفعل.)) (١١٣)

أما السجستاني فيرى أن الثواب في الجنة هو العلم وهو يبرز ذلك بقوله: ((لما كان قصارى الثواب إنما هي اللذة الحسية منقطعة زائلة، وجب أن تكون التي ينالها المثاب أزلية غير فانية، باقية منقطعة. وليست لذة بسيطة على حالاتها غير لذة العلم فكان من هذا القول وجوب لذة العلم للمثاب في دار البقاء.)) (١١٤)

ويفهم من السجستاني أن الجنة هي العلم والنار هي الجهل لأنه لا يتصور مكاناً مادياً لكل من الجنة والنار وذلك في الينبوع الثامن والعشرين من كتابه " الينابيع " وهو يتحدث عن مسألة الجنة والنار حديثاً غير واضح مما دعا الكرماني فيما بعد أن يوضح الرأي الإسماعيلي بشكل جليّ فيقرر أن للجنة مكاناً محدوداً وهو قرب العرش عند سدرة المنتهى.

وهذا الرأي هو رأي الإسماعيلية فعلاً حيث لا تقر الإسماعيلية في مفهومها للجنة والنار أن لهما معنى حسياً وتنكر أن يكون النعيم في الجنة نعيماً حسياً، وهذا ينسجم مع مذهبهم في أن النفس تستحق الجنة عندما تتخلص من شوائب البدن والمادة وتصبح معراة من الجسمانية ومناسبة لذوات الملائكة وصورها وتصبح جاهزة لقبول فيض العقل على الدوام.

لأن كل ما هو عقلي فهو طاهر وشريف وكل ما هو حسي فهو دنس ومتغير وفاسد (ملحق ١+٢+٣+٤)

وإلى هنا نكون قد درسنا أفكار الإسماعيلية منذ ظهورها وانفصالها عن الشيعة واتخاذها مذهباً متميزاً أي منذ الإمام إسماعيل وبدء دور الستر وانتهائه بتأسيس الدولة الفاطمية وبقي أن نتحدث عن الفكر الإسماعيلي بعد ذلك حيث بقيت الدعوة الإسماعيلية قائمة وفي ظل دولة القلاع التي لعبت دوراً هاماً في السياسة والفكر الإسلامي.

فهارس الفصل الثالث من الباب الرابع

التأويل عند الشيعة الإسماعيلية

١ - المسعودي وابن خلدون

٢ - المسعودي وابن خلدون

٣ - الطبقات الكبرى: ابن سعد

٤ - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: محمد أركون

٥ - آية كريمة

٦ - تاريخ العبر: ابن خلدون

٧ - الملل والنحل: الشهرستاني

٨ - إخوان الصفا: الرسائل

٩ - تاريخ الدعوة الإسماعيلية: د. مصطفى غالب

١٠ - الملل والنحل: الشهرستاني

١١ - سرائر وأسرار النطقاء: جعفر بن منصور اليمن حقيق د. مصطفى غالب

١٢ - آية كريمة

١٣ - آية كريمة

١٤ - حديث شريف

١٥ - الزيدية من الفرق الشيعية لا تؤمن من بعصمة الإمام وتعتبر أن الإمام معرض للخطأ والحساب والعقاب

١٦ - سورة فصلت (آية ٤١ -٥٣)

١٧ - سيرة المؤيد في الدين: تحقيق محمد كامل حسين ص ٢٣

١٨ - سورة الإسراء ١٧ (الآية ٧٠)

١٩ - سيرة المؤيد في الدين ص ٣٩

٢٠ - أساس التأويل: النعمان بن حيون: تحقيق عارف تامر ص ٢٦ -٢٧

٢١ - نفس المصدر السابق ص ٢٨

٢٢ - سرائر وأسرار النطقاء: جعفر بن منصور اليمن ص ٢٤

٢٣ - سورة آل عمران (آية ٣٠)

٢٤ - سرائر وأسرار النطقاء: جعفر بن منصور اليمن

٢٥ - حديث نبوي شريف

٢٦ - مذاهب الإسلاميين: د. عبد الرحمن بدوي ص٢٣٤

٢٧ - رسائل إخوان الصفا جـ٣ ص١٨٥

٢٨ - مذاهب الإسلاميين: د. عبد الرحمن بدوي ص٢٣٤

٢٩ - راحة العقل: حميد الدين الكرماني ص١٧١

٣٠ - نفس المصدر السابق ص١٣١

٣١ - كتاب "الينابيع": أبو يعقوب السجستاني: تحقيق د.مصطفى غالب ص١٣١

٣٢ - راحة العقل: الكرماني ص٢١٩

٣٣ - مذاهب الإسلاميين: د. عبد الرحمن بدوي ص٢١٩

٣٤ - تاج العقائد ومعدن الفوائد: الداعي علي بن الوليد تحقيق عارف تامرص٢٧

٣٥ - نفس المصدر السابق ص٢٦

٣٦ - نفس المصدر السابق ص٢٨

٣٧ - نفس المصدر السابق ص٢٩

٣٨ - راحة العقل: الكرماني ص١٣٩

٣٩ - راحة العقل: الكرماني ص١٤٨

٤٠ - نفس المصدر السابق ص١٤١

٤١ - نفس المصدر السابق ص١٤١

٤٢ - رسائل إخوان الصفا جـ٣ ص١٨٠

٤٣ - مذاهب الإسلاميين: د. بدوي ص٢٣٦

٤٤ - راحة العقل: الكرماني ص١٧٩

٤٥ - نفس المصدر السابق ص١٨٩

٤٦ - نفس المصدر السابق ص١٩٩

٤٧ - نفس المصدر السابق ص١٩٩

٤٨ - نفس المصدر السابق ص٢٠٢

٤٩ - الرياض:الكرماني تحقيق د. عارف تامر ص١٣٩

٥٠ - الينابيع: السجستاني ص٨٢

٥١ - نفس المصدر السابق ص٨٤

٥٢ - الينابيع: ص٨٦

٥٣ - الينابيع: ص٨٦

٥٤ - الينابيع: ص٨٩

٥٥ - الينابيع: ص٩٠ -٩١

٥٦ - الينابيع: ص٩٤

٥٧ - الينابيع: ص٩٥

٥٨ - راحة العقل: الكرماني ص٢٠٧

٥٩ - راحة العقل: الكرماني ص٢٠٧ -٢٠٨

٦٠ - راحة العقل: الكرماني ص٢١٩

٦١ - مذاهب الإسلاميين: د. بدوي ص٢٥١

٦٢ - الرياض: الكرماني ص٥٣ -٥٤

٦٣ - الرياض: الكرماني ص٥٤

٦٤ - الرياض: الكرماني ص٦٢

٦٥ - الرياض: الكرماني ص٦٤ -٦٥

٦٦ - أبو زكريا الرازي الطبيب المشهور المتهم بالالحاد

٦٧ - الرياض: الكرماني ص٦٧

٦٨ - الرياض: الكرماني ص٦٨ -٦٩

٦٩ - الرياض: الكرماني ص٨٧ -٨٨

٧٠ - راحة العقل: الكرماني ص٢٢٦

٧١ - راحة العقل: الكرماني ص٢٢٨ -٢٢٩

٧٢ - راحة العقل: الكرماني ص١١٦

٧٣ - راحة العقل: الكرماني ص١١٥

٧٤ - راحة العقل: الكرماني ص٣٢٢ -٣٢٣

٧٥ - الرياض: الكرماني ص١٢٣

٧٦ - الرياض: الكرماني ص١٢٥

٧٧ - الرياض: الكرماني ص١٢٦

٧٨ - الرياض: الكرماني ص١٢٧ -١٢٨

٧٩ - الرياض: الكرماني ص١٢٨

٨٠ - راحة العقل: الكرماني ص٢٤٥

٨١ - راحة العقل: الكرماني ص٢٥٦

٨٢ - راحة العقل: الكرماني ص٢٦٥

٨٣ - راحة العقل: الكرماني ص٢٧٢ -٢٧٣

٨٤ - راحة العقل: الكرماني ص٢٦٩

٨٥ - راحة العقل: الكرماني ص٢٧٠

٨٦ - راحة العقل: الكرماني ص٢٩٦

٨٧ - راحة العقل: الكرماني ص٣٠٦

٨٨ - راحة العقل: الكرماني ص٣٠٨

٨٩ - راحة العقل: الكرماني ص٣١١

٩٠ - راحة العقل: الكرماني ص٣١١ -٣١٢

٩١ - راحة العقل: الكرماني ص٣١٠ -٣١٧

٩٢ - مذاهب الإسلاميين: د. بدوي ص ٢٨٢

٩٣ - في نسخة أخرى (في أحكام الله)

٩٤ - راحة العقل: الكرماني ص٤٦٧

٩٥ - كما يقول محمد زكريا الرازي في رسائل فلسفية (نشر كراوس)

٩٦ - راحة العقل: الكرماني ص٤٧٥ -٤٧٧

٩٧ - راحة العقل: الكرماني ص٤٩٦

٩٨ - راحة العقل: الكرماني ص٥١٠ -٥١١

٩٩ - راحة العقل: الكرماني ص٥٥٩ -٥٦٠

١٠٠ - تاج العقائد ومعدن الفوائد: علي بن الوليد ص٤٧

١٠١ - راحة العقل: الكرماني ص٥٦١

١٠٢ - تاج العقائد: علي بن الوليد ص٥٠

١٠٣ - راحة العقل: الكرماني ص٥٧٤ -٥٧٥

١٠٤ - راحة العقل: الكرماني ص٥٧٥ -٥٧٦

١٠٥ - راحة العقل: الكرماني ص٥٧٥ -٥٧٦

١٠٦ - راحة العقل: الكرماني ص٥٧٧ -٥٧٨

١٠٧ - سورة الأحقاف (آية ٣٥)

١٠٨ - سورة المائدة (آية ٢٧)

١٠٩ - الرياض: الكرماني ص ٢٠٦

١١٠ - راحة العقل: الكرماني ص٥١٠ -٥١١

١١١ - راحة العقل: الكرماني ص٥١١

١١٢ - سورة (٤٠) (آية ١٥)

١١٣ - سورة (٤٠) (آية ١٥)

١١٤ - راحة العقل: الكرماني ص٥١١ -٥١٢

١١٥ - راحة العقل: الكرماني ص٥١٦

١١٦ - راحة العقل: الكرماني ص٥١٩

١١٧ - راحة العقل: الكرماني ص٥٢٢

١١٨ - إخوان الصفا: الرسائل

١١٩ - راحة العقل: الكرماني ص٥٤٧

١٢٠ - الينابيع: السجستاني ص١٣٥

الفصل الرابع (الباب الرابع)

التأويل عند الإسماعيلية بعد زوال الدولة الفاطمية

ذكرنا في الفصل السابق رأي الإسماعيلية وعقائدهم وبينا مدى تطور فكرهم الفلسفي والديني في معظم القضايا التي تطرق لها علم الكلام في تلك الفترة وكانت هذه الفترة ممتدة منذ بداية دور الستر الذي بدأ منذ الإمام السابع لديهم وهو الإمام محمد بن إسماعيل وانتهى بدور الظهور وذلك منذ تأسيس الدولة الفاطمية وحتى زوالها.

ويعرف هذا عندهم بدور الستر الأول ، ولكن الإسماعيلية رغم تعرضها لهزات انقسامية عنيفة إلا أنها بقيت مستمرة وفي فترات متعاقبة من الدعوة السرية إلى العلنية وهكذا خلال الدولة العباسية في بغداد والدولة الأيوبية ودولة المماليك في مصر هذا بعد زوال الدولة الفاطمية وكذلك الدولة الأموية في الأندلس.

ولكن أبرز مرحلة فكرية وتنظيمية بعد ذلك يمكن الحديث عنها هي فترة نظامهم الجديد في ما يسمى بدولة القلاع الإسماعيلية التي كانت عبارة عن دولة مستقلة ذات سيادة ضمن عالم الدولة العباسية وكان مركز هذه الدولة قلعة الموت في إقليم قهستان في إيران ومركزها الثاني قلعة مصياف في سوريا ومدى التطور الفكري الذي حصل في فكر الإسماعيلية في هذه الفترة.

كان مجال اهتمامنا هو التأويل ومدى تطوره لديهم باعتبارهم دعوا أنفسهم أهل التأويل ولكن التأويل نفسه مرتبط بمدى التطور في العقائد التي تعتبر عند الإسماعيلية عقائد زمنية متحركة باتجاه التبدل الزمني المستمر ومرتبطة بما يدعونه عامل الزمان ويدعونه عامل الزمان وبدعوى إمام الزمان وصاحب العصر ولكن على ما يبدو أن التطور الكبير الذي حصل في تفكيرهم كان في هذه

الفترة حيث انقسمت الإسماعيلية إلى مستعيلة فاطمية ونزارية فالمستعيلة ظلت في سدة الخلافة الفاطمية في مصر، أما النزارية فقد غادرت مصر لتستقر في أمكنة بعيدة عن الخلافة الفاطمية والعباسية أيضاً فكانت ألموت ومصياف مقرين لها. انفصلت الفرقة النزارية عن الإسماعيلية المستعيلة بعد وفاة الإمام المستنصر بالله حيث حدث مشابه لما حدث عند انفصال الإسماعيلية عن الشيعة الإمامية الإثني عشرية بعد وفاة الإمام جعفر الصادق.

فالإمام المستنصر بالله أوصى بالإمامة والخلافة لابنه الأكبر نزار وقد أبلغ ذلك جميع أتباعه حتى أن الداعي النزاري الحسن بن الصباح صاحب الموت الذي وصل إلى مصر وسأل الإمام المستنصر عن ولي عهده من بعده فقال له مشيراً إلى ابنه نزار وعندما عاد الصباح إلى ألموت بقي مصراً على أن الإمامة في نسل نزار وهو الذي استطاع بواسطة فدائييه أن ينقل سراً ابن نزار (١) واسمه الهادي من مصر إلى ألموت وبدأ دور الستر الثاني عند الإسماعيلية النزارية حيث بقي الأئمة مستترين حتى أعلن الإمام حسن علي على ذكره السلام القيامة المعروفة وذات المفهوم الرمزي لدى الإسماعيلية وتعني انتهاء دور الستر الذي استمر حسب زعم الإسماعيلية طوال عهد الأئمة المستورين الهادي والمهتدي والقاهر.

والإمام على ذكره السلام هو ابن الإمام القاهر وكان ذلك بعد وفاة حجة الإمام حاكم ألموت ورأس دولة القلاع ((بزرك أوميد)) وقد حمل أعداء الإسماعيلية على الإمام على ذكره السلام منتقدين فكرة القيامة على أنها خروج عن النهج الإسلامي وخوض في فكرة تأليه الإمام، ولكن الإسماعيلية تدافع عن ذلك نافية أن الإسماعيلية تشرك في تأليه الأئمة وأن فكرة الله المجردة المنزهة عن كل مادة تبقى العقيدة الأساسية للإسماعيلية وإن قدسية الأئمة تأتي من طهارة الذرية النبوية التي أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم من كل دنس.

وهذه الفكرة لا يمكن أن تصل إلى فكرة التأليه، حاشا لله أن ينظر إليه غير ذلك.

ولم نجد ما يخالف ذلك في فكرهم الباقي من خلال آثار دولة القلاع حيث بقيت بعض الكتب النادرة، وكذلك الكتب المعادية لهم، والتي كتبت عنهم بما يمكن استخلاص الحقيقة من خلال تقاطع المعلومات التي يمكن أن توصلنا إلى الحقيقة.

لقد تصور الدارسون دولة القلاع تصوراً مختلفاً عن واقع الأمر فاتهموها اتهامات عديدة أهمها تسميتهم لها ((دولة الحشاشين)) كنعت بقصد الإساءة لها على زعمهم أن الفدائيين كانوا يتعاطون مادة الحشيش قبل إقدامهم على تنفيذ مهماتهم التي كلفوا بها ووصفوا الجنة التي اصطنعها الحسن بن الصباح حيث كان يدخلها منفذوا العمليات قبل التنفيذ.

وقد وصف الرحالة ماركو بولو الجنة وصفاً خيالياً زاعماً أنها تشبه جنة الله، وأن من ينفذ مهماته يدخلها بعد الموت. لذا كان الموت أمراً عادياً في دولة القلاع.

وطلب الموت من قبل الفدائيين يأتي من تزاحمهم على تنفيذ المهمات. وهذه المسألة تنم عن إيمان عميق ونكران للذات وتمسك بالأسس الروحية لعقيدتهم أكثر من التأولات التي أحيطت حولهم من أنهم كانوا مدمني الحشيش والمخدرات.

ومن تناقض العقول في هذا أن من نعتوهم بهذا الأمر وصفوا رجل الموت الأول الحسن بن الصباح وصفاً يجعله أهلاً لقيادة هذه الفئة من التقى والورع والحرص على إقامة الشرائع بفرائضها وعباداتها وأن الصباح قتل ولداً له لأنه نمي إليه أنه يتعاطى الخمر، فالذي يقتل ولده لتعاطي الخمر كيف يسمح لأتباعه بتعاطي ما هو أشد خطورة من الخمر وهو الحشيش والمخدر.

ولكن الواقع غير ذلك وأهمه الرهبة التي كانت تفرضها دولة القلاع على ما حولها من حكومات وذلك بإقامتها نظاماً اجتماعياً يمكن اعتباره نظاماً اشتراكياً وهذا النوع من العدالة قد يسري خطرها على الحكومات الظالمة

المحيطة بها من كل جانب والتي تتذرع بشتى الحيل لتدمير هذا الكيان الذي يعتبر بنظامه وعقائده خطراً كبيراً على هذه الحكومات.

ولا نريد أن نتوسع في وصف دولة القلاع فلنا كتاب يتحدث عن هذه الدولة ونظامها وأثرها في الحياة السياسية والاجتماعية العربية والإسلامية ولكن نحن يهمنا من ذكرها كما قلنا من قبل مدى تطور المفهوم الديني للتأويل ومدى تطور هذا التأويل وأثره على عقائدهم وشرائعهم.

يقول هنري كوربان: ((ومن جهة أخرى فقد وجدت تلك الشخصية القديمة حسن الصباح (٥١٨هـ-١٠٢٤م) التي يجب أن نعلم أنها طالما شوهت في النصوص الإسماعيلية ذاتها مثلما شوهت في مواضع أخرى.

ولقد كان دور هذا الرجل عظيماً جداً في تنظيم الفرق الإسماعيلية في إيران.

وبالطبع فإن مهمتنا هنا ليست في الجزم فيما إذا كان المستجيبون قد وفقوا إلى إيصال ابن الإمام نزار الصغير إلى معقل أمين في قلعة الموت (في الجبال الجنوبية الغربية من إيران) أم لا ؟ إذا يبقى لدينا، في كل الأحوال واقع ذو معنى روحاني فريد.))(٢)

وعندما دمر المغول قلعة الموت وبقية القلاع الإسماعيلية من حولها وانتهت دولة القلاع وأحرقت كتبهم، وانتهت آخر دولة من دولهم بدأوا من جديد في دور الستر الثالث وذلك بعد مقتل الإمام ركن الدين خير شاه حيث كان الإمام شمس الدين محمد أول أئمة هذا الدور وقد اتخذ الإسماعيليون إثر ذلك الصوفية ستاراً لهم وأصبحت الروحانية الصوفية مجالهم الفكري الذي تختفي وراءه تقيتهم.

يقول كوربان: ((وهكذا فإن الإسماعيلية ينظرون إلى عدد كبير من أساتذة الصوفية على أنهم من جماعتهم مبتدئين بالسنائي (نحو ٥٤٥هـ / ١١٥١م) والعطار (٦٢٧هـ - ١٢٣٠م) وجلال الدين الرمي (٦٧٢هـ / ١٢٧٣م) الذي كان شمس التبريزي حجة له، وعزيز النسفي (القرن السابع هـ / الثالث عشر م) وقاسم أنواري

(٨٣٧ هـ / ١٤٣٤ م) الخ... وغالباً ما يتردد المرء أمام نص من النصوص أهو لصوفي ذي صيغة إسماعيلية أم لإسماعيلي ذي صيغة صوفية ؟ وليس هذا كل شيء: ذلك أن قصيدة محمود شيستري (توفي سنة ٧٢٠هـ / ١٣١٧م) الفارسية كلشن راز (حديقة الغيب) وهي مادة الصوفية الإيرانية، ولطالما شرحها ووسعها التعليم الإسماعيلي.)) (٣)

وبما أن مكتبة ألموت الغنية بنفائس الكتب الإسماعيلية قد أحرقت ولولا بعض الكتاب الفرس الذين حفظوا بعض النصوص الأدبية والفلسفية لكنا أغلقنا الباب في مجال معرفة هذه الثقافة فكتاب التصورات لنصير الدين الطوسي مثلاً وغيره مما بقي من هذا التراث الغني وما عرف عن كتاب الفصول الأربعة للحسن بن الصباح نفسه وغيره من الكتب تعطينا دلالة واضحة على مدى تطور الفكر الإسماعيلي النزاري.

إن أهم مسألة تأويلية عند النزاريين هي مسألة الإمامة شأنها الشأن ذاته عند المستعلية الفاطمية وعند بقية الشيعة الإمامية. يقول كوربان: ((وحتى لنستشعر مع علم الإمامة الإسماعيلي، وهذا هو جوهره، (واستناداً إلى عدد من السنن التي تعود إلى الأئمة المعصومين): ارتقاء الإمام، وهو الإنسان الكامل، إلى مرتبة عظمى، ورجحان التأويل في موازاة ذلك رجحاناً قاطعاً ونهائياً، ونعني رجحان الإسلام الباطني على الإسلام الظاهري ورجحان دين القيامة على دين القانون والشريعة.)) .

((هذا المفهوم عن الإمام مرتبط بفلسفة الإنسان كلها وذلك أن الصورة الإنسانية هي مثال عن الصورة الإلهية نتيجة للوظيفة الكشفية، ولهذا فهي تضطلع بمهمة خلاص الكون، ذلك أن العودة إلى العالم الثاني، عالم الموضوعات الروحانية إن هي إلا العبور إلى حالة من الوجود يأخذ كل شيء فيها شكل حقيقة إنسانية. ذلك أنه لا يمتلك اللسان والكلمة إلا الكائن الإنساني وحده.)) (٤)

ويوضح كوربان حقيقة فكرة الإمام التي هي فكرة الإنسان الكامل في الإسلام وهي عند الشيعة جميعاً رتبة إلهية تتعلق بالخلافة الأرضية، والإسماعيلية

تؤكـد هـذه الحقيقـة الشـيعية في الأئمـة المطهـرين المعصـومين يقـول كوربـان: ((والنتيجة الأولى لكل ذلك هي أن معرفة الإمام أو الإنسـان الكـامل، هـي المعرفة الوحيـدة لله الممكنـة للإنسـان باعتبـار أن الإمـام هـو المظهـر الإلهي الإبتدائي وفي كلمة الحكمة التي أوردناها أعلاه كما في بقية الكلمات الأخرى المماثلة تجد أن الباقي (الأزلي) هو الذي يقول ((يمر الأنبياء ويتغيرون وأما نحن فإنا الباقون)).

((لقد عرفت الله من قبل أن تخلق السموات والأرض)).

((النـور الـذي يشـع عـن المصـباح لـيس المصـباح نفسـه ولكـن إذا لم نجـد النـور فكيف نعلم ما هو المصباح أو كيف نعرف إذا كان المصباح موجوداً أصلاً وأين هو)).

((أولياء الله ليسوا الله نفسه ولكنهم لا ينفصلون عنه)) نظـراً لأن الإمامـة هـي المظهر الإلهي الأصيل ووحي الحضرة الإلهية والهادي إلى هذا الوحي، فإن الإمام هـو " الحجة " العظمى، والكفيل الذي ينوب عن الألوهية اللامعلومة.

وإلى هذا تذهب خطبة الإمام حسن على ذكره السلام في ٨ آب ١١٦٤ عندما أعلن قيام القيامة في ألموت: ((مولانا هو قائم القيامة ومولى الكائنات وهو الوجود المطلق المنزه عن كل التعريفات والتحديدات الوجودية كلها، لأنه يتعالى عليها كلها، يفتح باب رحمته ويجعل بنور معرفته، من كل كائن ناظراً وسامعاً ومتكلماً إلى الأبد))

وباعتبار الإمام الباقي مظهراً إلهياً فهو لا يبقى على ممكن سوى إمكانية علم الكائن (الأنتولوجيا) إذ نظراً لأنه الموحى فهو عين الوجود.

إنه الشخص الطلق والوجه الإلهي الباقي (شهر خدا) بالفارسية والصفة الإلهية العظمى واسم الله الأعظم.

وهو بصورته الأرضية مظهر الكلام الأعظم (مظهر كلمة أعلى) و ((بحق وقت)) وظهور الإنسان الباقي الذي يظهر وجه الله.)) (٥)

((أما النتيجة الثانية فهي أن معرفة النفس تفترض معرفة الإمام، وهذا مرتبط بقول الإمام الرابع زين العابدين ((من عرف إمامه فقد عرف ربه)) وكثيراً ما يتكرر في نصوص (هذه المدرسة): ((من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية)).

والدليل المثبت لذلك موجود في تلك الحكمة التي يرددها كل روحاني الإسلام: ((من عرف نفسه فقد عرف مولاه أي إمامه)) وهي المعرفة التي وعد بها الإمام الأولى: ((كن مؤمناً بي أجعلك شبيهاً بي مثل سليمان)) ويتبع عن هذه النصوص أن معرفة الله ومعرفة الإمام ومعرفة النفس إنما هي وجوه لمعرفة خلاقه وحيدة واحدة لعرفان واحد.)) (٦)

حرصنا على نقل النصوص بأمانة ثم نقل هذا النص الهام للسيد كوربان ولا شك فإن كوربان أخذه كما يقول عن المصادر الفارسية الباقية وليس شرطاً أن تكون هذه المصادر إسماعيلية وهذه النصوص نعتبرها نصوصاً معتدلة في حكمها على إسماعيلية ألموت النزارية التي شهدت هجوماً فكرياً عنيفاً على واقعها الفكري واتهمت بكثير من التهم ولعل فكرة القيامة التي يعتبرها الإسماعيليون أنها عبارة عن إعلان نهاية دور الستر الثاني وذلك عندما أعلن الإمام حسن على ذكره السلام كشف نفسه واستلامه حكم دولة القلاع في ألموت وأن هذا الأمر استخدمت فيه عبارة القيامة، ولا نعتقد أن المقصود بها القيامة التي تعني (البعث والنشور) الديني ولكن تعني قيامة الإمام من مكان ستره ومخبئه، وظهوره أمام أتباعه وشيعته، وكانت للاحتفالات التي أقيمت ودعوة جميع الناس لحضورها أثر بالغ في كل هذه التقولات.

ونحن لا نريد أن ندافع عن أمر أوردته المصادر التاريخية بصيغته المعروفة والتي ربما لحقها بعض التشويه لما للإسماعيلية من عداوات بين جيرانهم ولما حدث من مآس كثيرة من خلال العلاقة القائمة بينهم وبين أعدائهم، ولاستخدامهم أسلوب الاغتيالات دفاعاً عن أنفسهم ودب الرعب في نفوس أعدائهم مما جعلهم يحافظون

على دولتهم دون أن يستطيع أحد التعرض لها رغم المحاولات الكثيرة وبقي هذا الأمر حتى غزو المغول لها وتدميرها من قبلهم قبل أن يدمرها المغول أنفسهم.

ولكن المهم في التنظيم العقائدي في دولة ألموت هو غياب الإمام كلياً عن الساحة السياسة وعن قيادة الدولة.

وظهور الحجة، حيث برز دور الحجة الحسن بن الصباح أمام الهادي ومن بعده المهتدي ومن بعده الإمام القاهر فلم يكن ظهورهم لأتباعهم معروفاً وتعتقد الإسماعيلية أنهم كانوا يوجهون الدولة من وراء ستار يقول كوربان: ((ولكننا سنجد منذ الآن، أن اتجاه هذا التسلسل سينزع نحو الاحتجاب وتمثل الحدود درجات مطابقة مع الإمام باعتبار أنها درجات أو حدود في تقدم المعرفة الباطنية، فالتأويل ممثل عالم الدين (أو الدعوة الباطنية المتسلسلة مع العالم الصغير فيحدث نتيجة لذلك تراجع في المرتبة المعطاة للناطق أو النبي المبلغ للشريعة وفهم مختلف لدور النبوة.

وهاتان نتيجتان لارتفاع مرتبة الحجة ثم تحل منزلة الإمام وحجته محل منزلة النبي – الإمام.)) (٧)

وهنا يعتبر كوربان أن مرتبة النبي قد تأخرت بعد مرتبة الإمام والحجة ولا ندري على أي المصادر اعتمد كوربان في حكمه هذا على الإسماعيلية النزارية لأننا لم نلحظ في كل الأدبيات الإسماعيلية ما يشير إلى ذلك لأن هذه المسألة تعتبر من أسس العقيدة الإسلامية التي تصر الإسماعيلية على تأكيدها وعدم الإخلال بترتيباتها فالنبي هو صاحب الشريعة وهو المورث الأساسي للإمامة عند الشيعة جميعاً فهو الناطق وهو آخر النطقاء والإمام الوصي الأساس وهو علي بن أبي طالب يأتي بالرتبة بعد النبي وهو وارث علمه وهو باب مدينة العلم والرسول هو المدينة كلها، فلا يمكن أن يكون الإمام سابق النبي ولا يمكن أن يكون الحجة أيضاً سابقاً للنبي لأن الحجة ليس من الذرية الطاهرة النبوية وإن كان حاملاً لعلم الإمامة وبالتالي حامل علم النبوة فإنه هو المؤتمر بأمر الإمام الذي هو المؤتمر بأمر

النبي ويصر كوربان على رأيه في أن النبي هو في المرتبة الثانية فيقول: ((وتأخر مرتبة النبي المشرع في سياق هذه الرؤيا تفهم تلقائياً.

فبينما يمثل النبي المشرع المرتبة الأولى لدى الإمامية الاثني عشرية ولدى الإسماعيلية الفاطمية، فهو عندهم المثل الأرضي للعقل الأول، لا يحتل لدى إسماعيلية ألموت إلا مرتبة ثالثة.

والذي يبدو هو أن إسماعيلية ألموت لا تفعل أكثر من إعادة نسق الصدارة، كانت قد أقامته الإسماعيلية – قبل – الفاطمية ويتمثل في تتابع هذه الحروف الرمزية الثلاثة: (ع) علي الإمام، (س) " سليمان، جبريل، الحجة " ، (م) محمد النبي ، وسبب ذلك هو أن النبي باعتباره " ناطق " أي مبلغ للشريعة، فهو يشغل مهمة الداعي الذي يدعو الناس نحو الإمام الذي يمثل المعنى المستور لهذه الشريعة ولهذا فإن النبي، عملاً بمبدأ مهمته كداعي قد مضى لملاقاة الحجة أي إمام عصره الذي هو بالنسبة إليه كالخضر (إيليا) (النبي الذي علم موسى) بالنسبة لموسى.

والتأويل الإسماعيلي يفسر معطيات تاريخ الأنبياء بهذا المعنى. فالجنة بالنسبة لآدم، والسفينة بالنسبة لنوح والشراب الحار بالنسبة لموسى، وسليمان بالنسبة لمحمد، كل هذه صور تمثل اللقاء مع الحجة.)) (٨)

وللإطلاع على وضع الدولة وقيادتها لنقرأ ما كتبه الحسن بن الصباح عن نفسه: ((منذ صباي ومنذ أن بلغت السابعة من عمري وأنا شغوف بالعلوم المختلفة، وأردت أن أكون من العلماء في الدّين، وبقيت حتى السابعة عشرة أبحث وأسعى في طلب العلم. وكنت آنذاك على مذهب الشيعة الاثني عشرية الذي كان مذهب آبائي.غير أني التقيت في مدينة الري بشخص يدعى أمير ذراب. وكان بين الحين والحين يشرح عقيدة خلفاء مصر، كما كان يفعل قبله ناصر خسرو، حجة خراسان وجرجان. ولم تلق نجاحاً في أيام السلطان محمود.

وقد اعتنق هذا المذهب أبو علي سيمجور ونفر كبير كذلك اعتنقه نصر بن أحمد الساماني، وعدد من كبار الناس في البلاط في بخارى.

((ولم يشب إسلامي أي شك أو تحيز بل كنت أومن بوجود الله الحي الصمد القدير العظيم السميع البصير، وبالنبي، وبإمام يأمر وينهي، وبالجنة والنار والأوامر والنواهي.

وحسبت أن عامة الناس كانوا على الدين والعقيدة الصحيحة، وبخاصة الشيعة، ولم يخطر لي أبداً أن أبحث عن الحق خارج الإسلام، واعتقدت أن مذاهب الإسماعيلية فلسفة وأن الحاكم في مصر فيلسوف.

وكان أمير ذراب رجلاً كريم الخلق. ولما حادثني أول مرة قال لي: إن الإسماعيلية يقولون كذا وكذا. فقلت له يا صاحبي، لا تقل ماذا يقولون، لأنهم تجاوزوا الحدود، ورأيهم لا يتفق مع العقيدة (الصحيحة).

وكنا نتجادل، وكان يفند رأيي ولم أسلم له، لكن كان لكلماته تأثيرها. وفي أثناء حديثنا قلت له: إنه حين يموت شخص على هذه العقيدة فإن الناس يقولون: هذه جثة ملحد، وهنالك يلفظ العامة، على عاداتهم الكثير من الأكاذيب والأباطيل.

ورأيت أن فرقة النزارية تخاف الله، ويتصف أهلها بالتقوى والزهد وبالولع بالشراب، وكنت أفزع من الشراب، إذا جاء في الخبر أن الخمر جماع الجنون وأم الخبائث. وقال لي أمير: في الليل حين تفكر وأنت على فراشك ستعلم أن ما أقوله لك يقنعك.

((ثم فارقته. غير أني وجدت براهين كثيرة على إمامة إسماعيل في كتب الإسماعيلية، ثم وصلت بعد ذلك إلى الأئمة المستورين فتعجبت وقلت: إن هذه الإمامة تستند إلى نص وتعليم، وأنا لا أعرف ما هذه.

وفي وسط هذا كله حدث لي مرض خطير لقد أراد الله أن يتبدل لحمي وبشرتي — وانطبق عليّ القول: ((بدل الله لحمه بخير منه، وبدل دمه بخير منه)) فاعتقدت أن هذا المذهب (مذهب الإسماعيلية) صحيح، ولكني لم أقر بذلك، نظراً إلى شدة خوفي وثم قلت لنفسي لقد آن الأوان وسأهلك دون أن أصل إلى الحق.

((وأخيراً شفيت من هذا المرض العضال. والتقيت بإسماعيلي آخر اسمه أبو نجم السراج، فباحثته في هذا المذهب. فشرحه لي شرحاً كشف لي عن مسائله الخفية وحقيقته النهائية فسعيت إلى أخذ العهد والميثاق على شخص آخر اسمه ((مؤمن)) الذي أجاز له بالدعوة الشيخ عبد الملك العطاش.

فقال لي أنت يا حسن أرفع مني مكاناً، إذا أنا مؤمن، فكيف آخذ منك العهد والميثاق والطاعة للإمام؟ وبعد جدال أخذ مني العهد والميثاق.

وفي شهر رمضان سنة ٤٦٤ هجرية وصل إلى الري عبد الملك عطاش، وكان آنذاك داعي أصفهان وأذربيجان. ولما رآني أبدى رضاه عني، وعينني نائباً في الدعوة. وقال لي لابد لك من الذهاب إلى الحضرة.)) (٩)

لا نريد أن نتحدث عن تاريخ دولة القلاع التي أرسى قواعدها عبد الملك عطاش ومن بعده الحسن بن الصباح فإن كتب التاريخ زاخرة برواية أحداثها وإن ما يهمنا نحن أن تعرض مبادئها وخاصة عندما قرأنا للحسن بن الصباح مذكرات حياته الأولى وكيف استطاع الحصول على العهد والميثاق وكيف كانت نظرته قبل ذلك للإسماعيلية حيث كان ينظر إلى الإسماعيلية بأنها فلسفة وأن إمامها فيلسوف.

هذا الأمر غني عن التأويل والتفسير فنحن ذكرنا في بداية حديثنا عن الإسماعيلية ما يفيد أننا نحن في دراستنا للإسماعيلية أمام فرقة اتخذت من الفكر الفلسفي أساساً في عقيدتها.

ولكي تتنوع مصادر بحثنا عن الفرقة النزارية وآرائها فإننا نعود إلى أقدم المصادر ولعل الشهرستاني هو أقرب المصادر عهداً بالحسن بن الصباح فقد روى الشهرستاني أن للحسن بن الصباح كتاباً اسمه ((الفصول الأربعة)) يوضح فيه مذهبه الإسماعيلي النزاري وسمى الشهرستاني هذا المذهب بـ ((الدعوة الجديدة)) ولعل الشهرستاني نقل الفصول الأربعة عن الفارسية ويقول الصباح في الفصل الأول: ((للمفتي في معرفة الباري تعالى أحد قولين: إما أن يقول: اعرف الباري تعالى

بمجرد العقل والنظر، من غير احتياج إلى تعليم معلم، وإما أن يقول: لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلا بتعليم معلم صادق.

قال: ومن أفتي بالأول فليس له الإنكار على عقل غيره ونظره: فإنه متى أنكر فقد علّم، والإنكار تعليم، ودليل على أن المنكر عليه يحتاج إلى غيره. قال: والقسمان ضروريان: فإن الإنسان إذا أفتى بفتوى أو قال قولاً فإما أن يقول من نفسه أو من غيره، وكذلك إذا اعتقد عقداً: فإما أن يعتقده من نفسه أو من غيره.)) (١٠)

أما في الفصل الثاني فيقول الحسن بن الصباح أنه إذا اثبت الاحتياج إلى معلم: أفيصلح كل معلم على الإطلاق، أم لا بد من معلم صادق؟ قال: ومن قال أنه لا يصلح كل معلم، ما ساغ له الإنكار على معلم خصمه.

وإذا أنكر فقد سلّم أنه لابد من معلم صادق قيل: وهذا كسر على أصحاب الحديث. (١١)

أما في الفصل الثالث فيقول: أنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق: أفلا بد من معرفة المعلم أولاً والظفر به ثم التعلم منه؟ أم جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه وتبين صدقه؟ والثاني رجوع إلى الأول. (١٢)

ومن لم يمكنه سلوك الطريق إلا بمقدم ورفيق فالرفيق ثم الطريق وهو كسر على الشيعة.

أما الفصل الرابع فذكر الصباح أن الناس فرقتان: فرقة قالت: يُحتاج في معرفة الباري تعالى إلى معلم صادق، ويجب تعيينه وتشخيصه أولاً ثم التعلم منه، وفرقة أخذت في كل علم من معلم وغير معلم، وقد تبين بالمقدمات السابقة أن الحق مع الفرقة الأولى. فرأسهم يجب أن يكون رأس المحققين.

وإذا تبين أن الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين قال: وهذه الطريقة التي عرفتنا المحق بالحق. وعرفتنا المحق بالحق معرفة

مجملة. ثم نعرف بعد ذلك الحق بالمحق معرفة منفصلة حتى لا يلزم دوران المسائل.وإنما عنى بالحق ها هنا الاحتياج ، وبالمحق:المحتاج إليه. وقال: بالاحتياج عرفنا الإمام، وبالإمام عرفنا مقادير الاحتياج، كما بالجواز عرفنا الوجوب أي واجب الوجود ، وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات، قال: والطريق إلى التوحيد كذلك، حذو القذة بالقذة. (١٣)

وذكر الصباح كذلك فصولاً في تقرير مذهبه: إما تمهيداً ، وإما كسراً على المذاهب. وأكثرها كسر وإلزام، واستدلال باختلاف على البطلان، وبالاتفاق: على الحق. فمنها فصل الحق والباطل، والصغير والكبير. يذكر أن في العالم حقاً وباطلاً، ثم يذكر أن علامة الحق هي الوحدة وعلامة الباطل هي الكثرة ، وأن الوحدة مع التعليم، والكثرة مع الرأي.

والتعليم الجماعة ، والجماعة مع الإمام والرأي مع الفرق المختلفة، وهي مع رؤسائهم. وجعل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه، والتمايز بينهما من وجه، والتضاد في الطرفين ، والترتيب في أحد الطرفين: ميزاناً يزن به جميع ما يتكلم فيه.

قال: وإنما أنشأت هذا " الميزان " من كلمة الشهادة وتركيبها من النفي والإثبات، أو النفي والاستثناء.

قال: فما هو مستحق النفي: باطل، وما هو مستحق الإثبات: حق: ووزن بذلك الخير والشر ، والتصديق والكذب، وسائر المتضادات. (١٤)

وهو يرجع في نكتته (أي غايته الرئيسية)، في كل مقالة وكلمة إلى إثبات المعلم، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معاً حتى يكون توحيداً ، وإن النبوة هي النبوة والإمامة معاً حتى يكون نبوه.

وكان الحسن بن الصباح يسمح بقراءة الكتب كل على قدر معرفته فالخواص كان يسمح لهم بقراءة الكتب العامة.

وكان يقول لأصحابه: إن إلهنا إله محمد. قال: أنا وأنتم تقولون: وإلهنا إله العقول، أي ما هدى إليه عقل كل عاقل.

فإن قيل لواحد منهم: ما تقول في الباري تعالى، وأنه: هل هو واحد أم كثير، عالم قادر أم لا ؟ لم يجب إلا بهذا القدر: ((إن إلهي إله محمد، ((وهو الذي أرسل رسوله بالهدى))(١٥) والرسول هو الهادي إليه.)) (١٦)

والشهر ستاني يقول عن ذكره تلك الأقوال عن الحسن بن الصباح ليس ترجمة دقيقة عن الفارسية لكتابه الفصول الأربعة وإنما تلخيص له.

وهذا النص للشهر ستاني هو النص الوحيد الذي يشير إلى كتاب الحسن بن الصباح الفصول الأربعة لأنه لم يبق من تراث النزاريين أي أثر يذكر.

ويمكن الاعتماد على الشهر ستاني لأنه كان معاصراً للحسن الصباح وكان قريباً من دولتهم.

أما الغزالي وهو معاصر آخر للحسن ابن الصباح في كتابه ((فضائح الباطنية)) وهو يسميهم التعليمية نسبة إلى قول حسن ابن الصباح بالتعليم عن معلم فيقول: ((وأما التعليمية فإنهم لقبوا بذلك لأن مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول، ويقولون في مبتدأ مجادلتهم: الحق إما أن يعرف بالرأي، وإما أن يعرف بالتعليم.

وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء فتعين الرجوع إلى التعليم والتعلم.

وهذا اللقب هو الأليق بباطنية هذا العصر، فإن تعويلهم الأكثر على الدعوة إلى التعلم وإبطال الرأي وإيجاب إتباع الإمام المعصوم، وتنزيله في وجوب التصديق والإقتداء به منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم)) (١٨)

ومن خلال فصول الصباح الأربعة نجد أن الإسماعيلية النزارية أخذت نهجاً جديداً في عقائدها وهو النهج التعليمي وهذا النهج لم تكن لتعرفه الإسماعيلية في تاريخها الفكري سابقاً.

ويذكر نصير الدين الطوسي (٢٠) رأياً آخر للحسن ابن الصباح يفيد أن كل إمام مستقل في رأيه عن إمام آخر سابقاً ولاحقاً وبهذا ينكر الالتزام بما قرره الأئمة السابقون، يقول الدكتور بدوي ((وقد يفسر هذا ما نسب إلى الخليفة الفاطمي الآمر بالله من أنه أتهم الإسماعيلية النزارية بالاعتقاد بحرية اختيار الإمام)) (١٩) وطبعاً هذا الرأي فنقول أيضاً عن الطوسي. وقد يكون هذا الرأي مشابهاً لرأي الخوارج في الإمام.

ولكن الإسماعيلية النزارية ملتزمة أكثر من الإسماعيلية الفاطمية بالنص حيث أن الخلاف بينها وبين الفاطميين كان بسبب النص الإمامي من المستنصر بالله لنزار وظلت حريصة على النص.

وإن تهمة الآمر لها ليست في محلها لأن الخليفة الفائز تسلم الإمامة والخلافة الفاطمية دون نص.

وتم ذلك بالاختيار الذي ينتقده الآمر نفسه. والدكتور بدوي يأخذ بهذا الرأي علماً أن الدكتور بدوي كتب عن النص النزاري من قبل في كتابه مذاهب الإسلاميين نفسه.

و إن حرص الحسن بن الصباح على حرمة النص كانت هي السبب في انفصاله عن الدولة الفاطمية وإلى انقسام الإسماعيلية إلى نزارية و مستعلية.

مسألة القيامة:

لابد أن نعرج على مسألة القيامة التي قيل فيها الكثير و تقول فيها الكثيرون و لا بد أن يفرض في هذه المسألة قول أعداء الإسماعيلية و تفسير الإسماعيلية أنفسهم لها و لكن ما هي الحادثة المعروفة بالقيامة ؟

عندما توفي محمد بن بزرك أوميد في ٣ ربيع الأول ٥٥٧ هـ بعد أن حكم دولة القلاع أربعة وعشرين عاماً وكان يلقب ((بشيخ الجبل)) تولى بعده ابنه الحسن الثاني زعامة دولة الموت وبدأ بإصلاحات كثيرة في دولته وبعد عامين أي يوم ١٧

رمضان ٥٩٩ دعا كل الأهالي في مملكته للاجتماع في رحبات الصلاة عند سفح قلعة ألموت.

وأمر برفع أربعة ألوية كبيرة ذات أربعة ألوان: أبيض، أحمر، أصفر، وأخضر في زوايا المنبر الأربع. ونزل الحسن الثاني ((على ذكره السلام)) من القلعة عند الظهر مرتدياً رداء أبيض ومعتماً بعمامة بيضاء، وصعد المنبر وألقى السلام ثلاث مرات.

ورفع سيفه وقال بصوت عالٍ: ((يا سكان العالمين، من الجن والناس والملائكة أجمعين)) وقال: ((إن إمام الزمان يبعث إليكم ببركاته ورحمته، ويقول إنكم خاصة أتباعه.

وقد رفع عنكم تكاليف الشريعة وجاءكم بالقيامة.)) (٢١)

ثم ألقى خطبة باللغة العربية زاعماً أنها من كلام الإمام المستور، وأمر محمد البستي بترجمتها للفارسية ومضمونها: ((إن الحسن بن محمد بزرك أميد هو خليفتنا، وداعينا وحجتنا، وعلى شيعتي أن تطيعه في أمور الدنيا والآخرة وأمره لا يرد، وكلمته كلمتنا، وليعلموا أن مولانا شفع لكم وقربكم إلى الله)) ثم نزل من المنبر وصلى ركعتي العيد.

ثم مد سماطاً وأجلس الناس ليفطروا من الصيام فأكلوا واستمتعوا كما يستمتع في الأعياد وقال لهم: ((اليوم هو العيد)) (٢٢)

ويقول الدكتور بدوي: ((وهكذا أتى الحسن الثاني ثلاث تجديدات، ما لبث النزارية في كل مكان أن قبلوها على درجات متفاوتة:

١ - الأول أنه أعلن نفسه خليفة الله في أرضه، ولم يعد مجرد داعٍ كما كان أسلافه في ألموت.

٢ - وأنه نسخ حكم الشريعة.

٣ - وأنه أعلن قيامة الموتى، ونهاية الدنيا، وإن الذين استجابوا لدعوته قد بعثوا الآن للحياة الباقية، وأن من لم يستجيبوا له قضي عليهم بالفناء.

وابتداء من هذه اللحظة لقبه المستجيبون له بلقب ((على ذكره السلام)) (٢٣).

وبعد عام ونصف من إعلان الحسن الثاني القيامة قتله صهره حسين ناماور وخلفه ابنه محمد الثاني وكان عمره تسعة عشر عاماً ولكنه أمسك الأمور بحزم وقوة ودام ملكه أربعة وأربعين عاماً تابع فيها فكرة أبيه في مسألة القيامة.

ويقول الدكتور بدوي نقلاً عن كتاب ((هفت يا سيدنا)) الذي نشره إيفا نوف تحت اسم ((رسائل إسماعيلية قديمة)): ((ويقول مولانا على ذكره السلام: أنا عبد من عباد الله وأخو الرسول)). وقال أيضاً إذا عرف خداوند بهذه الطريقة ، فلا كفر أشد من هذا. وينبغي أن يسمى مولانا: الدرة اليتيمة (أي الذي لا نظير له)، لأنه أخرج فصولاً عن حدود العقل. وبالجملة فهناك أدلة كثيرة من هذا النوع على ((خداوندية)) مولانا على ذكره السلام، ولكن يكفي العاقل هذا القدر وإلا لما انتهى الأمر.))

ولو دققنا في هذه النصوص التي نقلناها بأمانة عن كتاب مذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي وأمعنا النظر ملياً لوجدنا تناقضات كثيرة في النصوص نفسها فكيف يمكن أن نوازن بين قول الحسن الثاني ((أنا عبد الله وأخو الرسول)) ويدعي من جانب آخر أنه صاحب القيامة ((قيامة الموتى من قبورهم)) أليس من الجدير بنا أن نأخذ التفسير الإسماعيلي لمسألة القيامة وهي العيد الذي أعلنه الإمام الحسن الثاني ((على ذكره السلام)) لانتهاء دور الستر وإعلان الإمام نفسه تقليد السلطتين الروحية والزمنية.

إن دراسة التاريخ تحتاج إلى دقة في أن ننقّي الحوادث التاريخية ونعزل عنها كل ما لحق بها من شوائب وخاصة تلك التي تقع ضمن التشنيع والتشهير والتكفير.

أما موضوع رفع التكاليف فأيضاً علينا أن نقارن بين أن يصلي الإمام الحسن الثاني ركعتين ويرفع التكاليف بعد ذلك.

ولا نريد نحن إلا الدفاع عن حقيقة قد تكون قد ضاعت بين الأصل والتقليد. ولا نريد أيضاً أن ننكر مسألة رفع الفروض فللإسماعيلية رأي في مسألة الفروض حيث أن الإسماعيلية لا تعتبر الفروض من حيث القيمة الدينية أفضل من العبادات والعقائد. فالعقائد والعبادات هي أصل الدين والفروض هي ترجمة لها.

يبقى أن نأخذ رأي الإسماعيلية في تاريخهم لأنهم الأقرب له وإن غيرهم ممن كتب عنهم لم يتحر الدقة في كتابه ولم يتورع أيضاً في الإساءة لهم بقصد أو بغير قصد.

فعندما يخرجهم الناس من الإسلام نجدهم أشد حرصاً على حفظ هذه الهوية والتأكيد عليها، ولم نجد في أدبياتهم ما يفيد أنهم نهجوا نهجاً خارجياً ولا أنكروا الأسس التي يبنى عليها الإسلام بل كانوا أكثر حرصاً عليها ولهم رأيهم في كل القضايا الإسلامية والتي تنسجم مع مذهبهم المتميز.

والذي يعتمد على العقل أساساً والشريعة نهجاً. فكل ما يوافق العقل والشريعة يوافق مذهبهم، وهم لا يتخلون أبداً عن العقل ولا عن الشريعة فمذهبهم يشكل نسيجاً توافقياً بين الحق كشريعة والحق كحكمة.

الإسماعيلية النزارية في سوريا:

قلنا إن الإسماعيلية قد انقسمت إلى فرقتين: المستعلية: التي ظلت مسيطرة على الخلافة الفاطمية في مصر واعترافها بالإمام المستعلي الابن الأصغر للإمام المستنصر بالله.

والنزارية التي استقلت عن الفاطمية في قلاع الدعوة في ألموت في إيران وفي قلاع الدعوة أيضاً في سوريا وكان مركز الدعوة الرئيسي قلعة ألموت حيث كان الإمام المستور علي الهادي وهو أول أئمة دور الستر الثالث وبعد وفاة الإمام الهادي الذي دفن في قلعة لامستر ٥٣٠ هـ تسلم الإمامة ابنه الإمام محمد المهتدي الذي توفي في قلعة ألموت ٥٣٢ هـ وكان الحسن بن الصباح هو المتصدر في دولة القلاع كحاجب للأئمة النزاريين.

أما في سوريا فكانت المستعلية موجودة في المدن السورية مثل دمشق وحلب وطرطوس وغيرها أما النزارية فاتخذت من القلاع ملاذاً لها وكانت قلعة المينقة في البداية مركزاً وكان أبو محمد المينقي هو الداعي المكلف من ألموت بتيسير الدعوة. وعندما توفي المينقي تسلم الدعوة سنان راشد الدين.

وكانت النزارية تحت حكم الملك رضوان بن تتش بن ألب أرسلان السلجوقي الذي تولى حلب بعد وفاة والده تاج الدولة تتش.

وكان رضوان قد دخل الدعوة بتأثير موفد من الصباح كان يلقب ((الحكيم المنجم الباطني)). وعندما توفي الحكيم المنجم الباطني في حمص خلفه في الدعوة أبو طاهر الصائغ العجمي. (٢٥)

ولكن رضوان كان متقلب الرأي بين النزارية والمستعلية والدعوة للمستظهر العباسي وتوفي رضوان بن تتش وملك بعده ابنه ألب أرسلان فكتب له السلطان محمد بن ملك شاه: ((كان والدك يخالفني في الباطنية ، وأنت ولدي، فأحب أن تقتلهم)) فقرر ألب أرسلان الإيقاع بهم فقبض على أبي طاهر الصايغ وقتله وقتل إسماعيل الداعي وأخا الحكيم المنجم والأعيان من هذا المذهب بحلب.

وخلف رضوان في الدعوة الباطنية الداعي بهرام في حلب وظل يتوسع حتى تسلم ثغر بانياس ولكن بهرام قتل ٥٢٢ وقام بعده صاحبه إسماعيل العجمي.

وفي هذه الأثناء ظهر سنان راشد الدين واسمه ((أبو الحسن بن سليمان بن محمد راشد الدين)) وكان زميلاً للحسن الثاني قبل توليه الإمامة وعندما تولى الإمامة أرسله إلى الشام فسافر إلى الرقة ثم حلب ثم وصل إلى قلعة الكهف وأقام بها سبع سنوات حيث بقي حتى وفاة المولى محمد المينقي رئيس الإسماعيلية بالشام وذكر الدكتور بدوي نقلاً عن أبي فراس: أنه بقي سبع سنوات ومعه التكليف لم يعلم به أبو محمد حتى كان على فراش الموت حيث قال له إني أرغب أن تشهد ((وتقف على تقليدي قبل موتك)) فلما قرأ تقليده بكى فقال له المولى سنان: لماذا تبكي ؟ فقال: يا سبحان الله كيف لا أبكي أسفاً على ما فات من امتثال الأمر المطاع من مدة سبع سنين.

حتى أن مولانا قد جاء بك عوض المملوك، ولم أعلم ما يجب عليّ من تسليم إليك والدخول في طاعتك ولم أقض حقاً من حقوقك؟)) وفارق أبو محمد الحياة في اليوم الثاني. (٢٦)

وتابع سنان الدعوة في بناء دولة تابعة إلى ألموت وسيطرت على عدد من القلاع السورية وأهمها مصياف والقدموس والكهف والخوابي والمينقة والعليقة والرصافة ويضاف إليها أحياناً بعض القلاع التي لم تدم تحت حكمهم وهي المرقب وصافيتا وعريمة وكانت مركزها مصياف وعرفت بقلاع الدعوة.

واحتدم الخلاف بين صلاح الدين الأيوبي وبين سنان حتى تم الاتفاق بينهما بوساطة خال صلاح الدين صاحب حماه وهو شهاب الدين الحامّي حيث كان على علاقة طيبة مع سنان وكان لتعاون صلاح الدين وسنان أثر في القتال ضد الصليبيين حيث قام فدائيو سنان باغتيال قادة كبار من قادة الصليبيين وزرعوا الخوف والفزع في نفوسهم وروعوهم في ديارهم.

ولقد كان سنان معلماً وفيلسوفاً وطبيباً حيث سمي بالطبيب العراقي قبل أن يتسلم رئاسة الدعوة ولكن رغم أنه ترك مؤلفات كثيرة تذكرها المصادر الإسماعيلية إلا أنه لم يبق منها أي أثر حيث أحرقت الكتب من قبل المغول والصليبيين وغيرهم.

ولكن بقيت قلاع الدعوة في سوريا تابعة للمركز الرئيسي ألموت حتى سقوط ألموت ومقتل الإمام ركن الدين خيرشاه، هذا ما أثر على وضع الدعوة حيث اختلطت أوراق الإسماعيلية مع المتصوفة وكان الصوفي المشهور جلال الدين الرومي الذي اتخذ من الإمام شمس الدين محمد بن ركن الدين خيرشاه رمزاً للإنسان الكامل وكتب ديوان شعره المشهور ((شمس تيريز)) وهو بالفارسية ويعد من عيون الشعر الصوفي العالمي. وسنطلع قليلاً على هذا الأمر في بحثنا التالي.

الإسماعيلية والصوفية:

يرى بعض دارسي الصوفية وممن حيرتهم نظرتها الدينية والفلسفية أنها نبتت بالأصل في المنبت الذي نبتت فيه الشيعة الإسماعيلية لما بين التصوف والتشيع الإسماعيلي من تجانس فكري.

وقد ظهر هذا الأمر جلياً بعد سقوط ألموت حيث تبنى دعاة الإسماعيلية الصوفية وتستروا وراء أدعيتها وأورادها ولقد كتب كوربان: ((يتضح لنا من هذه النصوص الإسماعيلية الألموتية كيف يثمر علم الإمامة في التجربة الصوفية وكيف أنه يفترض مثل هذه التجربة.

فالتحاق إسماعيلي ألموت بالصوفية مؤخراً يرجع بنا إلى مسألة أصول هذه المدرسة، وهي أصول لا تزال مظلمة.

فإذا وافقنا الروحانيين الشيعة ، على أن التصوف السني هو شيء اعتزل التشيع في لحظة معينة مضيفاً إلى النبي وحده صفات الإمام (جاعلاً من الولاية إمامة بدون إمام) ، فلا تكون إسماعيلية ألموت قد فعلت أكثر (من إعادة الأمور إلى نصابها).

ومن هنا أهميتها بالنسبة لكل التصوف الشيعي منذ هذه الحقبة، وبالنسبة لجو اللغة الفارسية الثقافي في مجملها.))

وفي شرح صوفية ما بعد ألموت لطور سنين نجد أن بلوغ الصوفي إليها روحه وهي حالة الحب التي تعتمل في القلب لروح الروح وهذه هي الإمامة. وهي الزيتونة التي تنمو في جبل الحب في سيناء وفي النفس الصوفية. فليس الحبيب إلا الإمام فهو الحبيب الأبدي إنه عندما يخاطب محبوبه فإنما يخاطب أناه. وفي حضور روح الروح، كما حدث لموسى في سيناء، فإن موسى وجوده هو أناة بصيغة الشخص الأول.

يقول كوربان: ((وعندما يتأمل نفسه في روح الروح تصبح الروح موضوع تأمل روح الروح وتثبت روح الروح في محلها ومكانها. وهنا تأخذ شطحة الحلاج الشهيرة

التي ظل المتصوفون يرددونها من جيل إلى جيل (أنا الحق)، رنة شيعية خالصة، غير أن علم الإمامة يرفع عنها شرك الوحدانية المتعالية التي خلقت من الصعوبات للفكر الاستغراقي الشيء الكثير.)) (٢٨)

ويقول كوربان بشكل أكثر وضوحاً في التوازم بين الصوفية والإسماعيلية: ((ترجع تجربة الصوفية في آخرها إلى ميتا فيزيقا تضلل جدلية الفلاسفة المحضة مثلما تضلل لاهوتيي الكلام، وما قرأناه منذ قليل يجعلنا نفهم أن ثمة في الإسلام شكلاً آخر من الميتا فيزيقا، قد لا يمكننا أن نفسر بدونه كيف ابتدأت الصوفية وكيف نظرت ؟ وهذا الشكل الآخر هو أساسه العرفان الشيعي الذي يرجع إلى الأئمة أنفسهم، ولقد حاولنا أن نظهر هنا ، وللمرة الأولى كما نعتقد، الأصالة الفريدة التي لهذا العرفان باعتبار أنه قد أعطى تلك ((الحكمة اللدنية)) (الفلسفة النبوية) التي تجيب على متطلبات دين نبوي.

ذلك أنه في أساسه تفسير للمعنى الروحي المستور، لأنه معادي، ولأنه معادي فإنه يظل منفتحاً على المستقبل، ولكنا ندخل مع لاهوتيي الكلام السنين الجدليين في مناخ آخر تماماً)) (٢٩)

نلاحظ أن كوربان يعتبر أن الصوفية نهجت نفس النهج الشيعي حتى أن علم الكلام السني يختلف اختلافاً كلياً عن ما يسمى بالتصوف السني لأنه حتى هذا النوع من التصوف لا تغيب عنه فكرة الإمام كمعلم لا بد من وجوده ليعلم الناس طريق الحق وإن كان هذا الإمام في البداية هو النبي صاحب الكلمة الأولى في الهداية إلا أنه لا بد من معلم للعصر الذي لا توجد فيه النبوة.

وهذا ما يمكن أن يدعوه المتصوفة بالقطب. والقطب هو الذي حصل على العرفان عن طريق العلاقة المباشرة بالمطلق أو بالموجود الأول، وهذا نوع من الميتا فيزياء الإسلامية التي تتداخل بين الروح والروح. بين روح الفرد وبين روح الروح الأولى التي هي الإمام .

والحلاج المتصوف لم تغب عنه هذه المسألة فهو بالإضافة إلى كونه صوفياً مشهوراً بشطحاته فكان متهماً بانه من أحد الدعاة القرامطة.

وهذه التهمة كانت هي السبب في قتله وصلبه لأن فكراً كهذا لم يكن مقبولاً في ظل السلطة العباسية المتشددة ضد خصومها.

وإذا قلنا أن الحلاج كان يمثل فكراً حراً معارضاً للسلطة فإن هذا الفكر يعود إلى التمذهب الشيعي الإسماعيلي.

ولم يكن جلال الدين الرومي إلا حلاج عصره ولكنه كان أكثر وضوحاً في صوفيته وتشيعه الإسماعيلي فالمثنوي الذي كتبه ليس إلا فكرة الإنسان الكامل التي هي فكرة الإمام وكان مثله في القطبية وفي الإمامة هو الإمام شمس الدين محمد التبريزي الذي تصوره في ديوانه الثاني ((شمس تبريز)) ولا نريد أن نعدد هذه الحالات فهي معظمها إذا لم نقل كلها حالات متماثلة. وليس علينا إذا أردنا المقارنة إلا أن نأخذ كل ما صدر عن الصوفية من أفكار وأقوال وصور وأن نقارن بينها وبين أفكار الإسماعيلية وخاصة تلك الرموز التي شرحها البعض وحرص البعض أن يبقيها على أساس أنها هي الأسرار الدينية التي لا يجوز البوح بها وأن ما لحق البعض من أذى في النفس والجسد ليس إلا عند البوح بهذه الأسرار وبشرح هذه الرموز.

بقي أن نقول كلمة أخيرة في التأويل الباطني عند الإسماعيلية وقد كان الظن أنفا سنأخذ النصوص والآيات ونشرح تأويلاتها وإن ما يمنعنا من هذا الأمر أن الإسماعيلية تؤول في كل عصر تأويلاً قد يختلف عن تأويلاتها فيما سبق.

وإننا إذا نظرنا للتأويل في العصر الحاضر فإننا نجد أن مواضيعه اختلفت وحدوده تنوعت وعلى ما يبدو أن الإسماعيلية الحاضرة بقيت تفتش عن التأويلات القديمة ولم يبرز من بين المفكرين أحد يمكن اعتباره عالم تأويل، وإنما أعيد هذا الأمر إلى مصدره الأساسي، وهو الإمام وحده هو مصدر كل تأويل وإليه يعود كل اجتهاد، وقد اختلف النظام الديني فحل نظام المؤسسات محل الأنظمة القديمة

وانتهت أدوار الستر لعدم الحاجة إليها لأن الحرية الدينية من الأسس التي بدأ العالم يتعامل بها وكان الإمام جعفر الصادق قال: ((إنا نتكلم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه)) فقال له الرجل الذي سأله أنه سمع منه قولاً في موضوع غير ما قاله من قبل: سبعة يا ابن رسول الله ؟ فقال: ((نعم وسبعين، ولو استزدناه)) (٣٠) وهذا دليل على سعة ساحة التأويل ومقدرة المأولين على التنوع فيه وفي كتاب القاضي النعمان ((أساس التأويل)) يقول: ((وذلك أن لكل واحد من أولي العزم من الرسل صلوات الله عليهم أصلان لشريعته، أصل في الظاهر، وأصل في الباطن يجمع حدودهما (أي حدود الشريعة). (٣١)))

فأصل نوح (ع) السفينة ودعى من آمن لركوبها فمن لم يركبها معه غرق وهلك، وأصل إبراهيم الكعبة وأذن في الناس بالحج إليها.

وأصل موسى العصا فألقاها لمن كذب به فتلقفت من ناصبه و أصل عيسى الصليب فقال لمن آمن به وصدقه ((من أراد أن يتبعني فليأخذ معه صليباً.(٣٢)

وأصل محمد (ص) شهادة أن لا إله إلا الله ودعى الناس إليها فقال: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا معي لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله)) (٣٣) وقال: ((من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة))(٣٤)

وقال الإمام الصادق أيضاً: ((أول ما خلق الله الحروف، وبالحروف علمت الأسماء، وبالأسماء عرفت الأشخاص وليرتفع التأويل إلى إدراك الأعلى نعرف أسماء الله.

قال القاضي النعمان (في مجال تأويل قوله تعالى: ((أنزل الله إليكم ذكراً رسولاً)) فسمى الرسول ذكراً لأنه حامل الذكر: ((ثم أقام الله عز وجل بإزاء هذين الحدين العلويين الروحانيين وهما: الناطق، والصامت، فالناطق هو صاحب الشريعة والصامت هو أساس الشريعة في عهد الناطق، وصاحب تأويلها، فالرسول ينطق بالظاهر، والأساس صامت عنه أي الظاهر مؤدٍّ للباطن الذي أثبته الرسول

فيه كإثبات القلم العلم في اللوح، فالناطق بإزاء القلم، والصامت بإزاء اللوح، ولما كانت الدار التي نصب الله سبحانه فيها هذين الحدين السفليين دار نقلة، وكانت الأجسام فانية، ولا يجب في الحكمة الإلهية أن تخلو الدار من حجة، أقام الله عز وجل الأساس بعد الناطق ليقوم مقامه في الأمر الظاهر، وغيره مما كان يقوم به الناطق، وأمره بتعيين حجة له، وتأدية علم التأويل إليه وإقامته معه، كما كان هو مع الناطق، ثم أقام الحجة بعده إماماً، وأمره باتخاذ حجة لنفسه على سبيل ما جرت به سنة الله عز وجل كما قال في كتابه تعالى: ((ولن تجد لسنة الله تبديلاً)) فلا يزال الأمر كذلك الحال حتى يدور دور ذلك الناطق على سبعة أئمة.))(٣٦)

ويعدد القاضي النعمان النطقاء السبعة وهم آدم – نوح – إبراهيم – موسى عيسى – محمد – والقائم. ويحرص القاضي النعمان على أن مهمة الفلسفة نصرة الدين وإذا لم تكن من أجل نصرته فإنها مجرد معرفة للحدود العلوية دون الإقرار بالحدود السفلية التي هي صورتها الدنيا.

فيقول: ((فالكلمات الأربع من الشهادة مثل لهذه الحدود الأربعة فمن أقامهم وعرفهم وقبل عنهم وشهد لهم كان مكملاً لحدودهم من الشهادة ، وقد جمعتهم الشهادة وجمعوا حدودها. فأما الذين أثبتوا الباري عز وجل بزعمهم من المتفلسفين والمنطقيين وغيرهم، وأنكروا الرسل فقد أثبتوا الحدين العلويين وسموها بغير هذين الاسمين أي القلم واللوح، وقالوا هما العقل والنفس، ولم يعرفوا الحدين السفليين فلم تثبت لهم الشهادة لأنهم أقروا ببعضها وأنكروا البعض الآخر، وأما الحشوية من العوام، الذين اعتصموا بالشهادة وظاهر الإسلام، وأقروا باللوح والقلم والناطق من الأنبياء بلا معرفة صحيحة، ودفعوا ما سوى ذلك فلم يكملوا الشهادة وكانت غير مقبولة منهم إلا في حقن دمائهم وعصمة أموالهم ومنعوا أنفسهم بها من دفع الجزية كما جعل لهم الرسول ذلك بأمر الله عز وجل لما أسلموا)) (٣٧)

ويقول القاضي النعمان أيضاً ((ثم إذا نظرنا إلى عدد حروفها وما تدل عليه

وتشهد له فكانت لا إله إلا الله سبعة فصول، وذلك دليل ومثل على السبعة النطقاء، والسبعة الأئمة في دور كل ناطق، وقد قدمنا ذكرهم وهم آيات الله التي ذكرها في كتابه وكلماته كما قال سبحانه ((وجعلنا ابن مريم وأمه آية)) (٣٨) ثم قال: ((إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم)) (٣٩) وقال: ((إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم)) (٤٠) وقال أيضاً ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)) (٤١) وقال أيضاً: ((وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسهم أفلا يبصرون))(٤٢)

هذه أمثالهم من الشهادة، وأما أمثالهم من السماء فإن السماء الدينية هي مثل لصاحب الزمان ناطقاً كان أو إماماً والأرض مثل لحجته، لأن الماء ينزل من السماء إلى الأرض، فينبت الشجر والنبات، وينمو ويزهو، وكذلك يصير العلم من الناطق إلى الصامت فيُنْبِتُ المؤمنين، ويحيون به)) (٤٣)

ويفرد القاضي النعمان في كتابه المؤلف من ستة فصول لكل ناطق فصلاً ولأساسه معتمداً على آيات الذكر الحكيم التي تدل على فكرة اللوح والقلم أي الناطق والصامت وآخر النطقاء في الفصل السادس هو الرسول محمد (ص) وأساسه الإمام علي بن أبي طالب. ولم يبحث في الناطق السابع لأنه يعتبره قائم القيامة وتابع للدور المحمدي في النطق لأن محمداً (ص) هو آخر الدور وآخر الأدوار وناطق القيامة من نسله واسمه كاسمه يكون صاحب آخر الزمان والذي تقوم القيامة الفعلية في عهده ولا نريد أن نتوسع في شرح هذا الأمر لأن كتباً كثيرة قامت بشرح الأحاديث المروية عن رسول الله (ص) والتي تشير إلى قائم الزمان، والمهدي المنتظر.

ونحن بهذا القدر نكتفي في دراسة التأويل عند الإسماعيلية التي أطلق عليها الديانة الجديدة والتعليمية والسبعية والديانة الفلسفية ولا نريد أن نتوسع أكثر من ذلك وخاصة أن الإسماعيلية الحالية التي بقيت تحافظ على فكرة الإمام وتضعه

صاحباً للزمان وصاحباً للتأويل بفرعها النزاري تتابع أئمتها حتى اليوم وإمامها هو الإمام التاسع والأربعون وهو الإمام كريم شاه الحسيني حفيد الإمام سلطان بن محمد شاه الحسيني. والذي نقل إليه الإمامة بالوصية المباشرة ووالده الأمير علي بن سلطان محمد شاه الحسيني. ويلقب بالآغا خان الرابع وبحسب الفلسفة الإسماعيلية الأولى يشكل آخر الدور السابع من أدوار الأئمة التي تعتبر الإسماعيلية عددها بسبعة أئمة.

والإمام كريم شاه الحسيني عصري له وضعه المهم في الدعوة إلى وحدة الإسلام ضمن التعددية والتنوع الفكري والقبول بوجود الآخر وأحقيته في الحياة والتفكير والإقرار بحريته في التعبد والتصور الديني الذي يعزز دور الإسلام الحضاري ويدعم مركزه الفكري.

نحن من خلال ما تقدم نقدم عرضاً علمياً لا نقصد فيه التعصب لأي مذهب من المذاهب ولا التعرض بالإساءة لأحد أو لطائفة أو لطريقة متوخين الدقة في العرض متجنبين كل ما يسيء للآخرين راجين من الله أن يوفقنا إلى ما فيه صلاحنا جميعاً كمسلمين متناسين كل أسباب الفرقة داعين للوحدة بين كل الناطقين بالشهادة والله من وراء القصد.

مراجع وفهارس الفصل الرابع من الباب الرابع

التأويل عند الإسماعيلية بعد زوال الدولة الفاطمية

١ - ابن الأثير – المسعودي – المقريزي وغيرهم

٢ - تاريخ الفلسفة الإسلامية: هنري كوربان ص ١٥٧ -١٥٨

٣ - نفس المصدر السابق ص ١٥٨ - ١٥٩

٤ - نفس المصدر السابق ص ١٦١ – ١٦٢

٥ - نفس المصدر السابق ص ١٦٣

٦ - نفس المصدر السابق ص ١٦٣

٧ - نفس المصدر السابق ص ١٦٤

٨ - نفس المصدر السابق ص ١٦٥ – ١٦٦

٩ - مذاهب الإسلاميين: د. عبد الرحمن بدوي ص ٢١٧ – ٢١٩ نقلاً عن كتاب ((جامع التواريخ)): رشيد الدين

١٠ - الملل والنحل: الشهر ستاني

١١ - المصدر السابق

١٢ - المصدر السابق

١٣ - المصدر السابق

١٤ - المصدر السابق

١٥ - سورة التوبة (آية ٣٣)

١٦ - الملل والنحل: الشهرستاني

١٧ - ما ذكر في الهامش(من ١٠ -١٦) هي من كتاب الملل والنحل جـ٢ ص٣٣ -٣٦

١٨ - فضائح الباطنية: أبو حامد الغزالي: تحقيق عبد الرحمن بدوي ص ١٧

١٩ - مذاهب الإسلاميين: د. بدوي ص ٣٤١

٢٠ - روضة التسليم أو ((التصورات)): نصير الدين الطوسي: نشر وترجمة إيفا نوف عن الفارسية ص ١١٨ – ١١٩

٢١ - مذاهب الإسلاميين:د. بدوي ص ٣٤٤ نقلاً عن جامع التواريخ: لرشيد الدين

٢٢ - المصدر السابق ص ٣٤٤ -٣٤٥

٢٣ - المصدر السابق ص ٣٤٥ -٣٤٦

٢٤ - المصدر السابق ص ٣٥١

٢٥ - ملخص عن كتاب ((زبدة الحلب في تاريخ حلب: ابن العديم)) جـ٢ص١٤٥ -١٤٧

٢٦ - مذاهب الإسلاميين ((بتصرف)): د. بدوي ص ٢٧٢ -٢٧٣

٢٧ - تاريخ الفلسفة الإسلامية: كوربان ص ١٦٧

٢٨ - المصدر السابق ص ١٦٨

٢٩ - المصدر السابق ص ١٦٨

٣٠ - أساس التأويل:القاضي النعمان بن حيون التميمي:تحقيق د.عارف تامر ص ٢٧

٣١ - المصدر السابق ص ٣٣

٣٢ - المصدر السابق ص ٣٣

٣٣ - حديث نبوي شريف

٣٤ - حديث نبوي شريف

٣٥ - أساس التأويل: ص ٣٦ -٣٧

٣٦ - المصدر السابق ص ٤٠ -٤١

٣٧ - المصدر السابق ص ٤١ -٤٢

٣٨ - المؤمنون آية ٥٠

٣٩ - سورة النساء آية ١٧١

٤٠ - سورة العمران (آية ٤٥)

٤١ - فصلت ٥٣

٤٢ - الزاريات آية ٢٠

٤٣ - أساس التأويل ص ٤٢ -٤٣

الفصل الخامس

الاتجاهات الحديثة في التفسير والتأويل

يتجه المسلمون في هذا العصر نحو ردم الهوات بينهم والتفتيش عن النقاط التي توحد صفوفهم وتطوي صفحات قائمة من الفرقة والشقاق بين المذاهب والطوائف فخفت لهجات التكفير والاتهام بالتزندق لأن العالم كله يتجه نحو حوار من أجل التفاهم بين الأديان جميعها وبين القوميات أيضاً للوصول إلى صيغة إنسانية تجعل هدف الحياة في هذا العالم هو تعزيز دور الإنسان وتأكيد سيادته على الطبيعة بواسطة عقله الذي وهبه الله، وهذه أيضاً غاية وهدف الديانات فإن جميع الديانات تركز على أن الإنسان هو مركز الاهتمام الذي ترمي إليه هذه الديانات.

وإن فكرة الخلاص البشري جاءت من أن الإنسان الفرد ليس مخلداً في هذا العالم وإن كان يطمح إلى الخلود فأجمعت كل الديانات على فكرة الخلود في حياة أخرى بعد الموت.

لقد كان خوف رجال الدين من التطور العلمي يدفعهم أحياناً للوقوف في وجه التيار العلمي على أساس أن هذا التيار يتعارض مع الدين وأن خطره على الدين يأتي من خطأ منهم رجال الدين للدين نفسه وتفسيرهم لنصوصه بما يعارض الظاهرات العلمية فلقد عانى العلماء خلال القرن السابع عشر الميلادي والثامن عشر الميلادي الكثير من الاضطهاد وفي ظل محاكم التفتيش التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لمحاكمة من كانوا يسمونهم الكفار من القائلين بكروية الأرض ومن القائلين بخطأ النظام الذي قال به بطليموس في تصوره للكون مفترضاً أن الأرض هي مركز الكون وأن الكون وأن الأفلاك جميعها بما فيها الشمس تدور حولها.

حيث أن العلم الحديث منذ عصر النهضة اكتشف خطأ هذه الفرضية، وبدأ كوبرنيكوس بنظرية المجموعة الشمسية التي مركزها الشمس والأرض أحد كواكبها التي تدور حولها في أفلاك متباعدة عنها.

ولكن الكنيسة فيما بعد أقرت بذلك، واعتبرت أن الكشف العلمي الحديث لا يتعارض مع الدين، واعترفت فيما بعد أن الدين هو المدد الروحي الإلهي، والعلم هو التبصر العقلي وكشف قوانين الطبيعة وأقرت بالفصل بين العلم والدين وأن كل كشف علمي هو كشف لأسرار الكون الذي أبدعه الخالق الذي وجد الدين من أجل عبادته وتقديسه. فالله خلق الكون ووضع أسراره فيه وخلق العقل الإنساني لكي يفتش ويبحث ويكتشف أسرار هذا الكون وهذا بدلاً من أن يكون كفراً وزندقة، فإنه يجب أن يفسر أنه زيادة في الإيمان لأن الإنسان مهما بلغ من العلم والحضارة فإنه يظل عاجزاً عن كشف كل الأسرار ومعرفة كل القوانين الطبيعية، وكلما اكتشف قانوناً كان بالنسبة إليه طلسماً فصار أعجوبة جديدة لا يلبث أن يتحول إلى حالة بديهية يدركها بدون عناء وعندما تنوعت العلوم وتعددت الاكتشافات حيث أن جميع العلوم انفصلت عن الفلسفة في البداية وتميزت عنها وبدأت بالتخصص في مجالات كل علم من العلوم حتى أن العلم الواحد أصبح عدة اختصاصات، وكان الغرب قد سبقنا بخطوات كبيرة في مجال جميع العلوم لما عاشه المجتمع العربي والإسلامي من فترات حالكة في تاريخ تطوره الحضاري فأصبح الغرب هو مصدر الحضارة الحديثة وعلى جميع الشعوب أن تتلقى عنه هذه الحضارة لأن هدف الحضارة كما قلنا من قبل هو سعادة الإنسان وتأكيد دوره القيادي في هذا العالم.

ونحن عندما نقف أمام هذه الظاهرة لا يمكن أن نبقى في تخلف عن ركب الحضارة ونربط هذا التخلف بالدين لأنه من الخطأ الكبير أن نحصر الدين في زاوية مغلقة ونغلق الأبواب عليه وأن لا نفتح هذه الأبواب التي يدعو إليها الدين نفسه من حض على العلم والسعي للحصول عليه لا بل إن العلم بالنسبة للمسلم هو جزء

من الدين وعنصر هام في التدين لكل من الذكر والأنثى وقد حض الرسول الكريم (ص) على طلب العلم بقوله ((أطلبوا العلم ولو في الصين)) (١) ((أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد)) (٢) فكيف يخول البعض أنفسهم الوقوف في وجه التيار العلمي باسم الدين ؟ إن هذا ليس من الدين بشيء وإنما هو سوء فهم للدين من بعض رجال الدين ففي الوقت الذي يحض فيه الإسلام على العلم ويخولها حقاً لم يخول غيرهم من العامة وهو إمكانية التأويل ((الراسخون في العلم)) الذي يجعل المقولة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان حقيقة واقعة لا يمكن نكرانها وبها يمكن للإسلام أن يتبوأ المركز الروحي الأول في نقل ما يمكن أن يفسره أعداء الديانات والملحدون والكفار بطلاناً ، وهذا ما لا يقبله المسلمون لدينهم، فالإسلام يحصل على صلاحيته للزمان والمكان من إمكانية مواكبته للعصر ولكل عصر وإن السبب الرئيسي في تخلف المسلمين هو هذا الادعاء الذي مارسه البعض بديلاً عن الله ومن فوضهم الله تعالى بإصدار الأحكام التي أبعدت الإسلام عن الركب الحضاري وجعله يتخلف بتخلف هؤلاء.

ومنذ عصر النهضة بدأ التفكير بتطوير الإسلام والعودة إلى الأصول التي أبرزت دور الإسلام كديانة سمحة تقبل الجدل من الغير وتقبل الإصلاح المستمر لا في الأسس الثابتة التي لا يمكن أن تتغير والتي لا يطالها أي تفسير أو تأويل وإنما في القضايا الشكلية واليومية التي تتعلق بمستقبل الإنسان وبسعادته.

خاصة وأن شعوباً كثيرة وديانات متعددة وكثيرة أيضاً تعيش في هذا العالم الذي نشترك جميعاً في العمل من خلاله.

إن فهم الآخرين لا يعني التخلي عن المبادئ التي نعتنقها وإن مشاركة الآخرين زيادة في التسامح والتآخي ودعماً للعقيدة الإسلامية التي تقبل وجود الآخر وتتفهم معتقداته وعلى القائمين على هذه العقيدة أن يعملوا كل جهدهم لإفهام الآخرين حقيقة أن الإسلام هو آخر الديانات وناسخها وأنه وحده المقبول عند الله وليس غيره وذلك من خلال الحوار الرياضي والعقل المنفتح وإن لدى الإسلام من المبادئ

والأحكام ما يَكفيه لإقناع غير المسلمين بصحة هذه الديانة وصلاحيتها لكل زمان ومكان وأنها أحكام رسالة سماوية جاءت على لسان آخر الأنبياء والرسل محمد بن عبد الله (ص). وقد بدا في هذا الاتجاه الشيخ محمد عبده ورشيد رضا وغيرهم وكانوا قد تتلمذوا على يد جمال الدين الأفغاني رغم أن هذا الاتجاه يعتبر إحياء للدعوة السلفية التي جاء بها الغزالي وابن تيميه والجويني وغيرهم.

ولكن ظهرت بعد ذلك وجهات نظر في التفسير والتأويل كتب عنها الدكتور عفت محمد الشرقاوي قائلاً: ((أما في العصر الحديث فإن الذين يؤيدون الاتجاه العلمي في التفسير يقولون إن القرآن يشير إلى مستحدثات الاختراع وما يحقق بعض غوامض العلوم الطبيعية، ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر فيه وكان بحيث لا تعوزه أداة الفهم، ولا يلتوي عليه أمر من أمره لاستخرج منه إشارات كثيرة تومي إلى حقائق العلوم، وقد فسر بعض الباحثين سبعين آية من القرآن في كتاب أسماه ((سرائر القرآن)) بما انتهى إليه العلم الحديث في الطبيعة والفلك والدكتور محمد توفيق صدقي في بحث له عن علم الفلك والقرآن يستدل بمعارف الفلك في العصر الحديث على موافقة ما جاء في القرآن عن السماء والأرض والكواكب والعلوم الحديثة، وفي تفسير المنار يجد الباحث محاولات كثيرة لشرح النظريات الحديثة، وفي بحث للأستاذ حنفي أحمد عن معجزة القرآن في وصف الكائنات يؤكد المؤلف دعواه بأن رسالة القرآن قد أتت فيما أتت بوصف شامل دقيق للعالم المادي في صورة أصول وجوامع من العالم الصحيح، تارة بصريح النص، وغالباً بإشارات فيه واضحة ومحددة، وأن هذا العلم الدقيق لم يكن يعلمه أحد من الناس ولا كان في مكنة أحد منهم لا قبل ظهوره ولا بعده بقرون.

أما الشيخ طنطاوي جوهري فقد كان فارس هذا الميدان بحق، فقد كان يؤمن بأن القرآن لا يفسر إلا بالعلم الحديث، فكتب تفسيره ومزج فيه الآيات القرآنية بالعجائب الكونية)) (٣) ثم يقول: ((وأخيراً نجد محاولات متعددة للأستاذ عبد الرزاق نوفل ربط فيها بعض الآيات القرآنية بالعلوم الحديثة، ومقالات عديدة

للدكتور مصطفى محمود تنحو نحو الربط بين الحقيقة الدينية على أساس روحي عميق وغير ذلك من الجهود التي تتجدد لربط النص القرآني بالنتيجة العلمية.

((هذا جانب من جهود أصحاب الاتجاه العلمي في التفسير، وهم يتفاوتون فيما بينهم قرباً وبعداً من المصطلح العلمي فمنهم من يعتقد أن القرآن لم ينزله الله تعالى لشرح مسائل العلوم والفنون الكونية، وإنما من مزايا الإسلام التي امتاز بها على سائر الأديان أن كتابه المقدس بحث على العناية بعلوم الكون ودراستها، ولذلك فإن محاسن المخلوقات وعجائبها تذكر للتنبيه على حكمة الله، ومنهم من يتوسع في ذلك حتى يجعل من القرآن الكريم إعجازاً علمياً باشتماله على كل المخترعات والمستحدثات وما سيجد من طيارات وغواصات وقنبلة ذرية وصواريخ وأقمار صناعية وأجهزة للتدمير وآلات للتخريب، مبتدئين ذلك بقوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) كما نجد عند طنطاوي جوهري الذي يؤكد إيمانه بأن القرآن هو سر العلوم، وأن الإنسان لا يستطيع أن يفهم القرآن حق الفهم ما لم يعرف العلوم الحديثة.)) (٤)

نجد الدكتور الشرقاوي وهو يذكر الاتجاه الحديث في التفسير أنه يميل إلى هذا الاتجاه الذي لقي معارضة من قبل عدد من المفسرين الآخرين ورجال البحث الديني من أمثال عباس العقاد والدكتورة عائشة عبد الرحمن والشيخ أمين الخولي وإسماعيل مظهر وغيرهم.

وللعلم أن الاتجاه العلمي هذا أخذ دوراً واسع الانتشار حتى أن بعض المفسرين بدأوا يفسرون الآيات القرآنية ذات الطابع الطبيعي يتحدثون مثلاً عن أن مجموع السموات والأرض كان مادة واحدة متصلاً بعض أجزائها ببعض على كونه ذرات غازية كالدخان، ولما كان ذلك الفتق في الأجرام انفصل جرم الأرض عن جرم الشمس وصارت الأرض قطعة مستقلة حائرة ملتهبة وكانت مادة الماء (الأوكسجين والهيدروجين) تتبخر من الأرض بما فيها من حرارة وتلاقي في الأرض برودة تجعلها ماء فينزل على الأرض فيبرد من حرارتها، وما زال كذلك حتى

صارتِ الأرض كلها ماء، وتكونت بعد ذلك اليابسة فيه، وخرج النبات والحيوان فكل شيء من الماء الذي خلق منه كل حي. (٥)

ويفسر الأستاذ عبد الرزاق نوفل آية ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان)) (٦) بما يعرف بنظرية السديم الذي انفصل إلى أجزاء مكوناً الشمس والأرض والنجوم والذي ثبت بتقدم البحوث أنه غاز عالق به مواد صلبة، واللفظ الوحيد الذي يمكن إطلاقه علمياً على السديم هو الدخان. (٧)

أما السيد حنفي أحمد في كتابه معجزة القرآن في وصف الكائنات: فطبيعة المادة الكونية الأولى ما هي ؟ وكيف سواها الله إلى سبع سموات غير أرضية وأتم خلقها في يومين أي على نوبتين في زمنين مجهولين... إلى آخر القضايا التي يقدمها القرآن عن نشوء السموات والأرض وبين نظائرها من قضايا العلم.

وهكذا ينتهي المؤلف إلى أن القرآن قد أتى بوصف شامل دقيق لأصل العالم، تارة بصريح النص،وغالباً بإشارات فيه واضحة ومحددة مما يتفق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث. (٨)

أما ما يمكن القول في نظرية أصل الإنسان أو أصل الأنواع عند داروين وأصحاب نظرية التطور فرغم أن العلماء أعلنوا الحرب عليها إلا أن البعض رأى فيها ما يمكن الخوض فيه فلقد قال بعض الفلاسفة اليونان منذ القديم بها وكذلك بعض الفلاسفة العرب المسلمين ولعل إخوان الصفا وخلان الوفا أفردوا بحثاً وذلك في الرسالة العاشرة من رسائلهم تتحدث عن نظرية التطور النوعي للأحياء وذكر ابن مسكوية في كتابه ((تهذيب الأخلاق)) ما يفيد ذلك كذلك القزويني في كتابه ((عجائب المخلوقات)) وتحدث ابن خلدون في مقدمته ما يفيد الارتقاء النوعي.

وقد كتب الأستاذ عباس محمود العقاد عن نظرة الدين لنظرية داروين في كتابه ((الإنسان في القرآن)) (٩) بما يفيد أن كلتا الديانتين المسيحية والإسلامية

استهجنت نظرية داروين وقال عنها جمال الدين الأفغاني متهكماً: ((يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك.

فإن سئل داروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المولدة من أزمان بعيدة لا يحدها التاريخ، إلا ظناً، وأصولها تقترب في بقعة واحدة، وفروعها تذهب في هواء واحد، وعروقها تسقى بماء واحد فما السبب في اختلاف كل منها.. فلا سبيل إلى الجواب إلا العجز.)) (١٠)

ولكن المنصفين لداروين ولنظرية الارتقاء وإن هاجموها كنظرية لا تنسجم في رأيهم مع فكرة الخلق الإلهي للكائنات عامة وللكائن الآدمي خاصة ولكنهم لم يذكروها من النظريات الإلحادية.

ولكن جولد تسيهر (١١) يرى أن التيار الذي يمثله الشيخ محمد عبده كثيراً ما يستعين في تفسيره لبعض الآيات بنظريات داروين وضرب لذلك مثلاً تفسير الآية ٢٤٩ وما بعدها من سورة البقرة: ((كم فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله...)) (١٢) حيث يلاحظ أن التفسير يتجه في أنظار العامة إلى أن هذه الآيات تتضمن نظريتي تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي. (١٣)

ويؤكد جولد تسيهر: ((أن كثيراً من الكتاب الإسلاميين التابعين لمدرسة المنار قد قرروا هذا المذهب ولا سيما طنطاوي جوهري في كتابه نظام العالم وفي النص التالي من تفسير المنار ما يدل صراحة على قبول بعض جوانب من نظرية داروين فعندما شرح قوله تعالى: ((ولولا دفع الناس الذي يقتضي المدافعة والمغالبة، ويظن بعض المتطفلين على علم السنن في الاجتماع البشري أن تنازع البقاء هو من أثر الماديين في هذا العصر وأنه مخالف لهدى الدين ولو عرف من يقولون هذا معنى الإنسان أو لو عرفوا أنفسهم أو لو فهموا هذه الآية نجد أن معظم المفسرين الحديثين أخذوا يتقبلون النظريات العملية على حقيقتها العلمية ولم يقفوا موقفاً معارضاً لها على أساس أنها مع أحكام الشريعة ومع النظرية الدينية في الخلق الطبيعي والخلق الآدمي.

يقول الدكتور عفت الشرقاوي: ((بدأ التفسير العلمي في العصر الحديث حيياً خافتاً وكان الأصل فيه أن القرآن لا يمكن أن يحتوي على تعليم يتعارض مع حقائق العلم وتدرج ذلك إلى حقائق العلم وتدرج ذلك إلى الاعتماد المبهم بأنه يشتمل على النظريات العلمية للقرنين التاسع عشر والعشرين، ثم أخذ بعد ذلك بعض المفسرين في تفصيل الكلام لبيان هذه الدعوى.

ووجدنا منهم من شغف بإثبات التوافق بين الآيات والعلم الحديث، ثم كان للطنطاوي جوهري جولاته المعروفة في هذا الميدان وما زال أنصار التفسير العلمي يزدادون يوماً بعد يوم.

ولهذه الظاهرة دلالتان: أولاهما هي زيادة تلاقي القرآن الكريم ونظريات العلم المقررة بعد الاكتشافات الحديثة، فلقد ثبت بهذا أن القرآن الكريم قد أشار مجملاً أو تفصيلاً في مناسبات مختلفة إلى مجموعة من الحقائق العلمية المقررة التي لا تقبل الجدل بما يدل على إعجازه السماوي كحديثه عن نشأة الجنين في بطن الأم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث، فإن هذا مما أكده العلم الحديث.

هذا التلاقي يزداد يوماً بعد يوم، ولعل النتيجة الطبيعية لهذا التلاقي هي الظاهرة التي أشرنا إليها من قبل أعني نمو حركة التفسير العلمي كلما حقق العلم جديداً فأثبت ما أشار إليه القرآن منذ مئات السنين)) (١٥)

((أما الدلالة الثانية لنمو حركة التفسير العلمي فإنها تتصل بإحساس المفسر الحديث بتقدير كبير لنتائج العلم، فهذا السيد الجديد الذي غزا أوربا وسيطر على كل مقدراتها، يصادف لدى المتحدثين منا هوى دفيناً، وإعجاباً فائقاً، لذلك فإننا نغتبط كثيراً حين نحقق توافقاً ما بينه وبين أخلد ما ندين به أعني القرآن العظيم، وهذا التوافق يخلصنا من أزمة الإحساس بالتخلف التي تؤرقنا)) (١٦)

أما الدكتور محمد شحرور في كتابه ((الكتاب والقرآن قراءة معاصرة))فيطرح مشكلة التفسير العصرية على أنها أزمة يجب أن يتحملها المثقفون المسلمون ويخرجوها من إطارها الضيق الرتيب إلى الأفق الرحب للحياة المعاصرة

والتي تتطلب معاني جديدة وآراء حديثة تتطلبها الأسس المنطقية لهذا العصر يقول الدكتور شحرور ((لقد دخل العقد الثاني من القرن الخامس عشر الهجري والعقد الأخير من القرن العشرين الميلادي والأدبيات الإسلامية منذ مطلع القرن العشرين تطرح الإسلام عقيدة وسلوكاً دون أن تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة الإسلامية.

ولقد انطلقت من أطروحات عدتها من مسلمات العقيدة الإسلامية وهي لا تدري أن هذه المسلمات بحاجة إلى إعادة نظر، فدارت هذه الأدبيات في حلقة مفرغة، ولم تصل إلى حل المعضلات الأساسية للفكر الإسلامي (التقليدي)، مثل أطروحة القضاء والقدر والحرية، ومشكلة المعرفة، ونظرية الدولة، والمجتمع والاقتصاد، والديمقراطية، وتفسير التاريخ، بحيث ينتج عن ذلك فكر إسلامي معاصر يحمل كل مقومات المعاصرة شكلاً ومضموناً دون الخروج عن المقومات الأساسية للعقيدة الإسلامية في أبسط أشكالها وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر)) ويرى الدكتور شحرور أن الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي يعاني من مشاكل كثيرة أهمها:

١ - عدم التقيد بمنهج البحث العلمي الموضعي وعدم تطبيق الكتاب المسلمين لهذا المنهج.

٢ - إصدار حكم مسبق على مشكلةٍ ما قبل البحث في هذه المشكلة وخير مثال على ذلك مشكلة المرأة حيث أن الباحث الإسلامي مقتنع بأن وضع المرأة في الإسلام سليم ومقبول وأن الإسلام أنصفها.

٣ - عدم الاستفادة من الفلسفات الإنسانية وعدم التفاعل الأصيل المبدع معها حيث لا يمكن أن تضع كل ما أنتجه الفكر الإنساني منذ اليونان وحتى اليوم في هامش الخطأ أو الباطل.

٤ - عدم وجود نظرية إسلامية في المعرفة الإنسانية مصاغة صياغة حديثة معاصرة ومستنبطة حصراً من القرآن.

٥ - إن المسلمين يعيشون أزمة فقهية حادة، وثمة صيحات صادقة تقول: إننا بحاجة إلى فقه جديد معاصر للسنة النبوية (١٨)

والدكتور شحرور كتب هذا في مقدمته وهو يحاول بجرأة تلمس الجرح ويحاول أيضاً أن يطرح حلولاً لهذه المشكلة الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي.

وإن كثيراً من النقاد يجردون سلاح النقد ويحاولون بهذا السلاح هدم بنيان ما، ونقصد البنيان الفكري، لأن الفكر هو كالبناء يشكل كلاً متكاملاً مؤلفاً من الآراء والأفكار التي تقومه.

إن هدم البناء أمر سهل جداً ولكن إعادة بنائه على أسس جديدة فهي المشكلة وهذه المسألة تشكل أزمة النقد الفكري بشكل عام وأزمة النقد العربي والإسلامي بشكل خاص.

ونحن إذ نشجع الدكتور شحرور على ما طرحه من آراء جرئية نتمنى أن يقفز الدكتور شحرور من مرحلة الهدم إذا أطلقنا عليها اصطلاحاً كذلك إلى مرحلة البناء وهو يعترف بأن المسلمين ليس لديهم نظرية إسلامية حديثة تستطيع أن تواجه التيارات الفكرية الحديثة وعلى ما يبدو أن الأزمة نفسها أو ما شابهها موجودة في الفكر الديني بشكل عام لدى الديانات الأخرى لأن من يقفون في وجه التجديد هم الأكثرية المطلقة التي يطلق عليها اصطلاحاً العوام أو العامة.

وإن من يكتب باتجاه العامة إنما يكتب لإرضائهم ولنيل الرضى منهم إلا بعض الشواذ من القادة الفكريين الذين يستطيعون بواسطة ثورتهم الفكرية تغيير واقع فكري أو اجتماعي معين.

ويركز الدكتور شحرور في كتابه على منهج فكري محدد ويرتكز على قضايا متعددة أهمها:

١ - العلاقة بين الوعي والوجود المادي وهي المسألة الأساسية في الفلسفة

٢ -ينطلق في المعرفة من الآية الكريمة: ((والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)) (١٩) وهذه الآية تشير إلى أن المعرفة الإنسانية تأتي خارج الذات الإنسانية والمعرفة الإسلامية المعاصرة تنطلق معتمدة على المعرفة العقلية بدءاً من المحسوسات (السمع والبصر)

٣ -الكون مادي والعقل الإنساني قادر على إدراكه ومعرفته، ولا توجد حدود يتوقف العقل عندها.

٤ -تبدأ المعرفة الإنسانية بالتفكير المشخص المحدد بحاستي السمع والبصر

٥ -لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن وبين الفلسفة التي هي أم العلوم

٦ -إننا نتبنى النظرية العلمية القائلة إن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل، أدى إلى تغير طبيعة المادة

ويركز الدكتور شحرور على أن أم الكتاب هي الرسالة المحمدية وهي كتاب الله وجاء القرآن الكريم تصديقاً لها.

ويعرج على التأويل بدءً من الآية الكريمة التي تحذر من تشويه التأويل قال تعالى: ((فأما الذين في قلوبهم زيغ فيبتغون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب)) (٢٠) ويتساءل الدكتور شحرور عن من هم " الراسخون في العلم " ويجيب بالآية ((بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم)) (٢١)

ويضع الدكتور شحرور ضوابط للتأويل وقواعد له وهي:

١ -القاعدة الأولى: التقيد باللسان العربي

٢ -القاعدة الثانية: فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل

٣ -القاعدة الثالثة: الترتيل " ورتل القرآن ترتيلا " (٢٢)

٤ -القاعدة الرابعة: عدم الوقوع في التعضية لقوله تعالى: ((كما أنزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضيض والتعضية هي قسمة ما لا يقسم

٥ -القاعدة الخامسة: فهم أسرار مواقع النجوم... فلا أقسم بمواقع النجوم

٦ -القاعدة السادسة: قاعدة تقاطع المعلومات وتعتمد على انتفاء أي تناقض بين آيات القرآن في التعليمات والتشريعات

ويأتي بنماذج من التأويل بحسب نظرته في التأويل وتحديث الفهم القرآني بما ينسجم مع روح العصر الفكرية.

لقد قدم الدكتور شحرور عرضاً جديداً ويحاول أن يخطو خطوة في سبيل إيجاد نظرية معرفية إسلامية حديثة يقوم أساسها على النهج القرآني وعلى العلم الحديث الذي يعتمد على المسلمات الحسية المادية وهذه المواءمة بين الإسلام وبين الفكر الحديث، الفكر العلمي، ممكنه وليست مستحيلة.

ونحن نؤكد على الدكتور شحرور الاستمرار بنهجه العلمي ولكن لا شك في أن هذه المهمة تحتاج إلى جهود عديدة وإلى ما يمكن أن نطلق عليه مؤتمر مفكري الإسلام بقصد إيجاد منهج إيديولوجي متماسك لفكر إسلامي معاصر.

ونكتفي بهذا القدر ولا ندري إذا كنا قد وفقنا في طرح مسألتنا. وهذا الأمر نتركه للقارئ الكريم، ونحن في طريقنا نسير إلى فهم معرفي جديد ووحدة فكرية إسلامية تستطيع أن تستوعب التمذهب وتطغى على التفرقة والتجزئة وإننا بعون الله سائرون وعليه متوكلون والسلام.

مراجع الفصل الخامس

الاتجاهات الحديثة في التفسير والتأويل

١ - حديث نبوي شريف

٢ - حديث نبوي شريف

٣ - الفكر الديني في مواجهة العصر: د. عفت الشرقاوي ص ٤٢٣ -٤٢٤

٤ - المصدر السابق

٥ - تفسير المنار

٦ - فصلت (آية ١١)

٧ - القرآن والعلم الحديث: عبد الرزاق نوفل ص ٧٩

٨ - معجزة القرآن في وصف الكائنات: حنفي أحمد ص ١٥٤

٩ - الإنسان في القرآن: عباس محمود العقاد ص ٨٥

١٠ - المصدر السابق

١١ - المصدر السابق

١٢ - سورة البقرة (آية ٢٤٩)

١٣ - مذاهب التفسير والمنار: غولد تسيهر: ترجمة النجار جـ٢ ص ٩٢٩

١٤ - المصدر السابق جـ٣ ص ٤٩٧

١٥ - الفكر الديني في مواجهة العصر: د. عفت الشرقاوي ص ٤٤٢ -٤٤٣

١٦ - المصدر السابق ص ٤٤٣

١٧ - الكتاب والقرآن " قراءة القرآن ": د. محمد شحرور ص ١٩ -٢٠

١٨ - المصدر السابق ص ٣١ -٣٢

١٩ - سورة النحل (آية ٧٨)

٢٠ - سورة آل عمران (آية ٧)

٢١ - سورة العنكبوت (آية ٤٩)

٢٢ - سورة المزمل (آية ٤)

٢٣ - الواقعة (١ -٥)

الظاهر والباطن

الحياة بكل مافيها من أسرار تكمن بين الفتح و الإغلاق وصحة العقل إدراك الباطن بعد إدراك الظاهر وذهنية الإدراك قادرة على سبر سر الحياة وسر العالم وسر المبدع الخالق بين يدينا هذا الكتاب:
ليس هدفه إثبات الحقيقة أو دفعها وليس فيه شيء من الصراع لأن صراع الفكر هو صراع في مجال التفاهم والتوافق وليس في مجال التناحر والتنابذ

إن التأويل: هو علم يتناول أسرار الحياة والدين والعلم يعتمد على قوانين وأسس وسيبقى يغطي العجز الذي أعلنه الإنسان عن فهم الحقائق وخاصة علوم ماوراء الطبيعة

كل ذلك من أجل الأنتقال لتحسين رتبنا الآدمية لكي نفقدها وتعود القهقرى إلى ماوراء الحياة الإنسانية.

وهذا البحث لايتبنى رأي مفاهيم واحد وإنما عرض لآراء كل المذاهب كما هي لديهم دون تعليق لأننا لانريد أن نغير قناعاتهم.

الناشر

